वेदार्थसङ्ग्रहः

ஶ்ரீ:

श्री हयग्रीवाय नमः

श्रीमते रामानुजाय नमः

# वेदार्थसङ्ग्रहः

श्रीभगवद्रामानुजमुनि विरचितः

கோயில், ஸப்தம், வங்கீபுரம் வாஜபேயம்
வீராபுரம் சடகோபாசார்யரின்
ஸரளா என்ற விரிவுரையுடன்

வெளியிடுவோர்

**வீராபுரம் சடகோபாசார்யர்**

22, மூன்றுவதுத் தெரு,

ஸாரதி நகர், வேளச்சேரி, சென்னை-42

ஈஶ்வர ௵ 1997 கார்த்திகை ௴

ஸ்ரீ:

श्री हयग्रीवाय नमः

श्रीमते रामानुजाय नमः

# वेदार्थसङ्ग्रहः

श्रीभगवद्रामानुजमुनि विरचितः

கோயில், ஸப்தம், வங்கீபுரம் வாஜபேயம்

வீராபுரம் **சடகோபாசார்யரின்**

ஸரளா என்ற விரிவுரையுடன்


வெளியிடுவோர்

**வீராபுரம் சடகோபாசார்யர்**

22, மூன்றாவதுத் தெரு,

ஸாரதி நகர், வேளச்சேரி, சென்னை-42

ஈச்வர ௵ 1997 கார்த்திகை மீ

Copyright Reserved

First Edition : 1997

*This books is published with the Financial Assistance of the Tirumala-Tirupathi Devasthanam, Tirupathi, under the scheme "Aid to Publish Religious Books"*

**Rs. 80-00**

புத்தகங்கள் கிடைக்குமிடம் :

1. வீராபுரம் சடகோபாசார்யர்
22, மூன்றாவதுத் தெரு, ஸாரதி நகர்,
வேளச்சேரி, சென்னை-42. Phone: 2454807

2. K.S. திருவேங்கடம், Junior Engineer Retd. TNEB.
38, வெங்கடராமன் தெரு, தி.நகர்,
சென்னை-17, Phone : 8252626

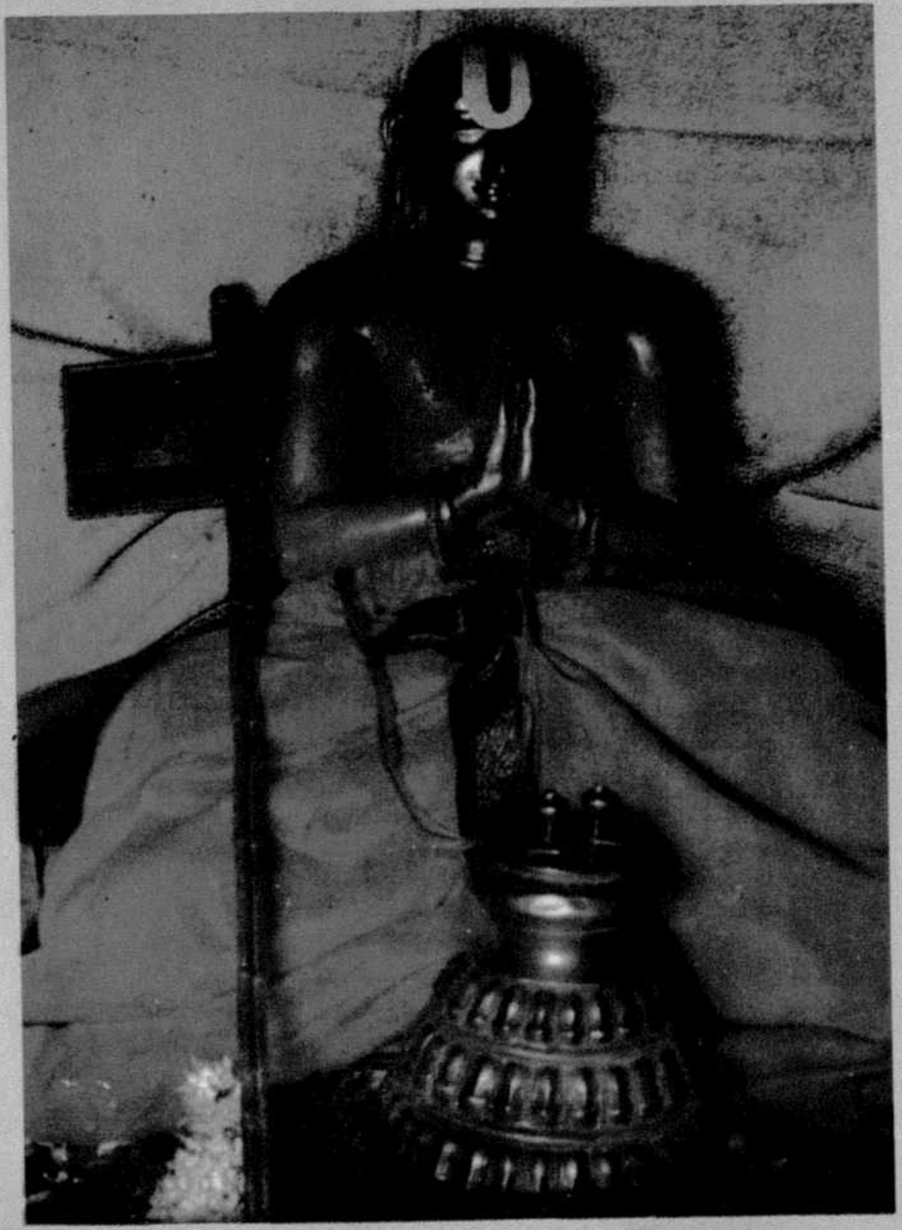
தபாலில் விரும்புபவர்கள் :

K.R. கோபால சக்ரவர்த்தி,
B88 ஹிந்து காலனி,
நங்கைநல்லூர், சென்னை-600061.

தபால் செலவு ரூ. 15/- தனியாக அனுப்பவும்.

Lasertypeset & Printed at :
**V.K.N. ENTERPRISES**
8/1, Dr. Rangachari Road, Mylapore, Madras-4 Ph: 4950775

श्रीः
तस्मै रामानुजार्याय नमः परमयोगिने ।
यः श्रुतिस्मृतिसूत्राणामन्तर्ज्वरमशीशमत् ॥



यथाभूतस्वार्थां यतिनृपतिसूक्तिर्विजयते
सुधासन्दोहाब्धिः सुचरितविपक्तिः श्रुतिमताम् ।
कथादृप्यत्कौतस्कुतकलहकोलाहलहत-
त्रिवेदी निर्वेदप्रशमनविनोदप्रणयिनी ॥

ஸ்ரீ:

श्रीमते श्रीनिवास महादेशिकाय नमः
श्रीमते निगमान्त महादेशिकाय नमः

## ஸ்ரீரங்கம் பௌண்டரீகபுரம் ஸ்ரீமதாண்டவன் ஆச்ரமத்தில் எழுந்தருளியிருக்கும் பரம ஹம்ஸேத்யாதி (பறவாக்கோட்டை) ஸ்ரீமதாண்டவன் ஸ்ரீ கோபால தேசிக மஹாதேசிகன் அருளிய ஸ்ரீமுகம்

ஸ்ரீ உ.வே. கோயில் சப்தம் வங்கீபுரம் ந்யாய வேதாந்த ரத்னம், சிரோமணி சடகோபாசாரியார் ஸ்வாமி சிஷ்டர், ஆசார சீலர் யாகாதிகளை அனுஷ்டித்த மஹான்களின் வம்சத்தில் ஜனித்தவர்.

இவர் ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் ந்யாய சிரோமணியும், ஹிந்தியில் ராஷ்ட்ராபாஷா விசாரதாவும், தமிழில் வித்வானும் ஆக பல பட்டங்களைப் பெற்றதோடு, நாவல்பாக்கம், திருமலை, சதுர்வேத சதக்ரது ஸ்ரீ உ.வே. யஜ்வாநாராயண தாதயார்ய மஹாதேசிகனிடம் முறையாக வேதாந்த காலக்ஷேபம் செய்தவர்.

இத்தகு வித்வத் ப்ரகாண்டரான வீராபுரம் ஸ்வாமீ பகவத் ராமானுஜரின் 'வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம்' நூலுக்குத் தமிழில் உரை எழுதி வெளியட்டிருப்பதை அறிந்து ரொம்ப ஸந்தோஷிக்கிறோம். கடினமான, பிற மொழிகளில் விளக்குவதற்கு அரிது என நினைக்கக் கூடிய பிற மதவாதிகளின் கருத்துக்கள் அழகிய எளிய தமிழில் ஸம்ஸ்க்ருத அறிவோ, வேதாந்த ஞானமோ இல்லாதவர்கள் கூட நன்கு புரிந்து கொள்ளும்படி விரிவாக விளக்கமாக எழுதியுள்ளார். இவர் இவ்வுரையை ''ஸ்ரீ காஞ்சிப் பேரருளாளன்'' மாத இதழில் எழுதிவருவதை அவ்வப்பொழுது வாசித்து

அனுபவித்திருக்கிறோம். இவ்வாசிரியரின் பன் மொழிப்புலமை இத்தகு உரையை எழுத நன்கு உதவியிருக்கிறது.

நம்மவர்கள் எல்லோரும் இந்நூலை வாங்கிப் படித்து நம் விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தின் உயர்வினை அவச்யம் அறிய வேண்டும். இவர் மேன்மேலும் இத்தகு ஸத்ஸம்ப்ரதாயப் பணிகளில் ஈடுபடவும் நம் ஸமூஹத்தவர்கள் பொருளுதவி செய்யவும், ஸ்ரீரங்க திவ்யதம்பதிகள் நீண்ட ஆயுளையும், நோயற்ற திடமேனியையும், ஸம்பத் ஸம்ருத்தியையும் அளித்து அருளுமாறு பூர்வாசார்ய ஸந்ததியைப் ப்ரார்த்தித்து நாராயண ஸ்மரணம் பண்ணுகிறோம்.

நாராயண நாராயண
நியமனப்படி
**மருதூர் ராமஸ்வாமி தாஸன்**



ஸ்ரீ:

**சதுஸ்ஸாஸ்த்ர வித்வான் திருப்பதி கேந்த்ரீய ஸம்ஸ்க்ருத வித்யாபீட முன்னாள் துணை வேந்தர் மஹாமஹோ பாத்யாய ஸ்ரீ உ.வே. N.S. ராமானுஜ தாதாசார்ய ஸ்வாமியின்**

# முன்னுரை

ஸ்ரீ விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்த ஸ்தாபகரான எம்பெருமானுர் அருளிச் செய்த க்ரந்தங்கள் ஒன்பது. வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம், ஸ்ரீபாஷ்யம், வேதாந்த தீபம், வேதாந்த ஸாரம், கீதாபாஷ்யம், சரணுகதி கத்யம், ஸ்ரீரங்க கத்யம், ஸ்ரீவைகுண்ட கத்யம், நித்யம் என்பவை அவை நவரத்னங்கள் போன்றவை, அவற்றுள் வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம் முதலில் அருளிச் செய்த க்ரந்தம். எம்பெருமானுர் திருமலையில் திருவேங்கடமுடையான் முன்னிலையில் உபந்யாஸ ரூபமாக விண்ணப்பித்த விஷயங்களே பட்டோலை செய்யப்பட்டு வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம் என்கிற பெயருடன் விளங்குகின்றன எனப் பெரியோர் பணிப்பர்.

''வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம்'' என்கிற பெயரை நோக்கும் பொழுது வேதத்தினுள் பொதிந்துள்ள பொருள்களைச் சுருக்கமாகக் கூறும் நூல் என்று ஏற்படுகிறது. ஆனுல் இந்த நூலில் உபநிஷத்துக்களின் உட்கருத்தை விளக்குகிறபடியால் ''உபநிஷ்தர்த்த ஸங்க்ரஹம்'' எனப் பெயர் இருக்கலாமே என்று தோன்றலாம். எனினும் இங்கு விளக்கப்பட்ட விஷயங்களிலேயே உபநிஷத்துக்களுக்கு மாத்திரம் தாத்பர்யம் என்று கொள்ளக் கூடாது. எல்லா வேதங்களுக்கும் அவ்விஷயங்களிலேயே தாத்பர்யம் என்கிற கருத்தினுல் ''வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம்'' எனப் பெயரிடப்பட்டது.

இந்த க்ரந்தத்தில் சங்கராசாருடைய அத்வைதத்திலும் பாஸ்கர யாதவ ப்ரகாசர்களுடைய பேதாபேதத்திலும், உபநிஷத்துக்களுக்குக் கருத்தில்லை என்பதை ப்ரமாணங்களுடனும் யுக்திகளுடனும் நிலைநாட்டுகின்ருர். விசிஷ்டாத்வைதத்திலேயே உபநிஷத்துக்களுக்குக் கருத்து. விசிஷ்டாத்வைதத்தை ஏற்றுக் கொண்டால் ப்ரபஞ்சம் ஜீவன்

பரமாத்மா இவைகளுக்கு பேதத்தைக் கூறும் வேத வாக்கியங்களுக்கும் அபேதத்தைக் கூறும் வேதவாக்யங்களுக்கும் முரண்பாடு இராமல் பொருள் கூறமுடியும். விசிஷ்டம் என்கிற சொல்லுக்கு சேதநம் அசேதநம் ஆகிய ப்ரபஞ்சவிசிஷ்டம் என்று பொருள். ''தத்த்வமஸி'' ஸர்வம் கல்விதம் ப்ரஹ்ம'' என்கிற வாக்கியங்கள் பரமாத்மாவுக்கும் ப்ரபஞ்சத்துக்கும் அபேதத்தைக் கூறுகின்றன. அதைப் பொருத்தும்படி பண்ணுவதில் க்லேசங்கள் உள்ளன. சங்கராசாரியர் ப்ரபஞ்சம் பொய் என்று கொண்டு ப்ரஹ்மமே ப்ரபஞ்சம் என்றார். த்வைதிகள் ப்ரபஞ்சம் ப்ரஹ்மத்திற்கு அதீநமாக உட்பட்டதாக இருப்பதால் ப்ரபஞ்சம் ப்ரஹ்மம் எனப்படுகிறது என்றனர். ராஜாவே ராஷ்ட்ரம் என்றால் ராஜாதீனம் ராஷ்ட்ரம் என்பது பொருள்போல். எம்பெருமானார் ப்ரபஞ்சம் ப்ரஹ்மம் என்பதற்கு ப்ரபஞ்ச விசிஷ்டம் ப்ரஹ்மம் என்று பொருள் கூறினார். இதுவே விசிஷ்டாத்வைதம் எனப்படும். ப்ரபஞ்ச விசிஷ்டமும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்று என்பது கருத்து. இதை நிலை நாட்டுவதற்கு ப்ரபஞ்சம் பூராவும் எம்பெருமானுக்குச் சரீரம் என்று கூறும் உபநிஷத் வாக்கியங்களை ப்ரமாணமாகக் கொண்டார். இக்கருத்தை விரிவாக, மற்றக் கொள்கைகளை மறுத்துத் தம் கொள்கையை விளக்கி இந்நூலில் நிலை நாட்டியுள்ளார். அது மட்டுமின்றி சேதநாசேதந விசிஷ்டமான அதாவது அவைகளைச் சரீரமாக உடைய ப்ரஹ்மமானது ஸ்ரீமந் நாராயணனே என்றும் மற்ற தேவதைகள் அவனால் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படுகிறவர்கள் என்றும் நாராயணனே பரதேவதை என்றும் பல ப்ரமாணங்களைக் காட்டி நிரூபணம் செய்துள்ளார். ஸகல கல்யாண குணவிசிஷ்டன் என்றும், ஸ்ரீ வைகுண்டம் என்கிற அப்ராக்ருத லோகத்தில் பரவாசுதேவ மூர்த்தியுடன் எழுந்தருளியிருப்பவன் என்றும் ஸ்ரீ பூமிதேவி மார்களுடன் எழுந்தருளியிருப்பவன் என்றும் அநந்த கருட விஷ்வக்ஸேனாதிபரிஜனங்களுடனும் நித்ய ஸூரிகளுடனும் உறைபவன் என்றும் ப்ரமாணங்களுடன் நிலைநாட்டியுள்ளார். ஸ்ரீ பாஷ்யாதிகளில் சுருக்கமாக உள்ள இவ்விஷயங்களை இங்கு விரிவாக ப்ரமாணங்களுடன் கூறியிருப்பது விசேஷம்.



ஆகையால் இந்த க்ரந்தத்தை ஊக்கத்துடன் கற்றால் மற்ற வேதாந்திகளுடைய கொள்கைகளைப் பற்றியும் அவற்றிலுள்ள குற்றங்களைப் பற்றியும் அறிவு ஏற்படும். எம்பெருமானாருடைய கொள்கையைப் பற்றின விரிவான அறிவு ஏற்படும். இந்த ஸ்ரீ கோசம் சுருக்கமான சொற்களையும் ஆழ்ந்த கருத்துக்களையும் கொண்டது. இதற்கு ஸ்ரீபாஷ்ய வ்யாக்யானமாகிய ச்ருதப்ரகாசிகையை இயற்றிய ஸ்ரீ ஸுதர்சன ஸூரி தாத்பர்ய தீபிகா என்கிற ஸம்ஸ்க்ருத வ்யாக்யானத்தை அருளிச் செய்துள்ளார். ஆனால் இதுவரை தமிழில் விளக்கமான ஒரு உரையிராதது குறையாகவே இருந்து வந்தது.

அக்குறை தீரும்படி ஸ்ரீ உ.வே. ந்யாய வேதாந்த வித்வான் வீராபுரம் சப்தம் வங்கீபுரம் சடகோபாசார்ய ஸ்வாமி தமிழில் விரிவான உரையை இயற்றி ப்ரதிமாதமும் சிறிது சிறிதாகப் ''பேரருளாளன்'' என்கிற பத்திரிகையில் வெளியிட்டு வந்தார். அதைப் புத்தக வடிவத்தில் இப்பொழுது வெளியிடுகிறார். இது எல்லோருக்கும் உபயோகப்படும் பொக்கிஷமானது. இந்த ஸ்வாமி அடியேன் திருத்தகப்பனார் ஸ்ரீ உ.வே. ஸ்ரீ க்ருஷ்ண தாதயார்ய மஹாதேசிகனிடத்தில் ந்யாய சாஸ்த்ரத்தையும் ஸ்ரீ உ.வே. திருமலை சதுர்வேத சதக்ருது நாவல்பாக்கம் ஸோமயாஜி ஸ்ரீ நாராயண தாதயார்ய மஹாதேசிகனிடத்தில் வேதாந்த சாஸ்த்ரத்தையும் கசடறக்கற்றவர், தமிழ் வித்வான்கூட. எனவேதான் இவ்வுரை மிகவும் சிறப்பாக அமைந்துள்ளது.

வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தில் உள்ள வாக்கியங்களை விஷயத்துக்குத் தக்கபடிபாரா பாராவாகப் பிரித்து எழுதி அப்பகுதிக்குத் தமிழ் மொழி பெயர்ப்பைத் தந்து பிறகு அதற்கு விளக்கமும் கடினமான சொற்களின் பொருள் விளக்கமும் தந்து உரையை அமைத்தல் என்கிற முறையைப் பின்பற்றி தொடக்கம் முதல் கடைசிவரை எழுதியுள்ளார். கடினமான சாஸ்த்ர க்ரந்தத்தை சிரமப்படாமல் புரிந்து கொள்ளும்படி மிக எளிய நடையில் எழுதியுள்ளார். எனவே இதை வாசித்து வித்வான்களும் சாஸ்த்ர பரிசயம் இல்லாதவர்களும் ஸ்ரீபாஷ்யகாரருடைய வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்தின் கருத்தை நன்கு புரிந்து கொள்வார்கள் என்பதில் ஐயமில்லை. இவர் யதிராஜஸப்ததி அப்பயதீக்ஷிதரின் வரதராஜஸ்தவம் முதலிய

ஸ்தோத்ர க்ரந்தங்களுக்கும் தமிழில் உரை எழுதி வெளியிட்டிருக்கிறார். எம்பெருமானுடையவும் ஆசார்யர்களுடையவும் அநுக்ரஹத்தால் வெகுநாட்கள் அரோக த்ருடகாத்ரராய் எழுந்தருளியிருந்து இம்மாதிரி பயனுள்ள பல உரைகள் எழுதிக் கொண்டிருக்க வேண்டும் என்று விரும்புகிறேன்.

— என்.எஸ். ராமானுஜ தாதாசார்யர்.



ஸ்ரீ:
ஸ்ரீமதே ராமாநுஜாய நம:
ஸ்ரீமதே நிகமாந்த மஹாதேஶிகாய நம:

# அடியேனின் விண்ணப்பம்

அடியேனுக்கு அறுபத்தோராண்டுகளுக்கு முன் அச்சிடுவிக்கப்பட்ட வேதார்த்த ஸங்க்ரஹ ஸ்ரீ கோஶம் கிடைத்தது. அது ஸ்ரீ உ.வே. வித்வான் மாம்பலம் மஹர்ஷி வாஸுதேவாசார்ய ஸ்வாமியால் எழுதப்பட்ட தமிழ் உரையுடன் கூடியிருந்தது. அவ்வ்யாக்யாநம் அக்காலத்துக்கு ஏற்ப ஸம்ஸ்க்ருத ஶப்தம் மிகுந்ததாயும் சுருக்கமாயும் இருந்தது. அதை வாசித்து முடித்ததும் ஸம்ஸ்க்ருத ஶப்தம் அதிகம் இல்லாததாயும் ஸுலபமாகக் கருத்தைப் புரிந்து கொள்ளும் வகையில் விரிவானதாகவும் ஓர் உரை எழுதினால் வருங்கால வித்யார்த்திகளுக்கு ஸுலபமாக இருக்குமன்றோ என்ற எண்ணம் தோன்றிற்று.

வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம் ஸ்ரீபாஷ்ய ஜிஜ்ஞாஸாதிகரணத்தின் சுருக்கமே எனின் அது மிகையாகாது. ஜிஜ்ஞாஸாதிகரணத்தில் கூறப்பட்டுள்ள விஷயங்களில் பெரும்பாலானவை இதில் கூறப்பட்டுள்ளதோடு அவை விரிவாகவும் உள்ளன. ஶங்கர, பாஸ்கர, யாதவப்ரகாஶர்களின் மதங்கள் முக்கியமாகக் கண்டிக்கப்பட்டுள்ளன. இடையே புகுந்தவை நையாயிக மீமாம்ஸக ஶைவ மதங்கள்.

இக்கருத்துகளெல்லாம் ஸ்ரீபாஷ்ய ஜிஜ்ஞாஸாதி கரணத்திலும் விளக்கப்பட்டுள்ளன. ஆனால் வேதாந்தத்தில் சிறிதும் பயிற்சி பெறாது, முதன் முதலில் ஸ்ரீபாஷ்யம் ஆரம்பிக்கும் பலர்க்கு இக்கருத்துகள் தெளிவைத்தரா எனின் மிகையாகாது. முதலில் இந்நூலைப் பயின்று அதன்பின்

ஸ்ரீபாஷ்ய அப்யாஸம் செய்தால் அதிலுள்ள கருத்துக்கள் கையிலங்கு நெல்லிக்கனியாம்.

முன் காலத்தில் ஸ்ரோத்ரிய அக்ரஹாரங்களில் எழுந்தருளியிருந்த மஹான்கள் தம்மூரவர்க்கு க்ரந்த சதுஷ்டங்களையும் போதித்து வந்தனர். ஆனால் இக்காலத்தில் மிகவும் அரிதாகி விட்டது இம்முறை. இருப்பினும் ஆர்வம் கொண்ட ஒரு சிலர் ஒன்று சேர்ந்து ஆங்காங்கே உபந்யாஸ மூலமாக அறிவு பெறுகின்றனர் என்பது மகிழ்ச்சியைத் தருவதாக உள்ளது. இத்தகையவர்களுக்கும் எளிதில் புரியும் வகையில் உரை எழுதினால் உபகாரமாக இருக்குமே என்ற எண்ணம் தோன்றிற்று. ஆனால் எழுதியபின் அதை எப்படி அச்சிடுவது என்ற எண்ணம் எழுந்தபோது ஊமனார் கண்ட கனவுபோல் பழுதாகிவிட்டது.

தற்போதுத் தரமணி ஹயக்ரீவ வித்யாபீடத்திலிருந்து வெளிவரும் ''காஞ்சிப் பேரருளாளன்'' என்கிற மாதாந்தப் பத்திரிகையின் ஆசிரியரான ஸ்ரீ உ.வே. வித்வான் திருப்புட்குழி நரஸிம்ஹ தாதாசார்ய ஸ்வாமியை ஸந்திக்க நேர்ந்தபோது ஸ்ரீபாஷ்யகாரரின் வேதார்த்த ஸங்க்ரஹத்துக்கு உரை எழுதும் வெளியிடுகிறேன் என ஸாதித்தார். நமது எண்ணத்தைத் தோன்றாத் துணைவனான தேவாதிராஜன் நிறைவேற்ற ஸங்கல்பித்துள்ளான் போலும் என எண்ணி உரை எழுத முடிவெடுத்தேன். ஆனால் அடியேனிடம் வேதார்த்த ஸங்க்ரஹ ஸ்ரீ கோஶம் உரையுடன் இல்லை.

தற்போது கீழ் திருப்பதியிலிருக்கும் கூத்தப்பாக்கம் திருமலை, நல்லான், சக்ரவர்த்தி, சிரஞ்ஜீவி ராகவாசார்யர், சென்னையில் இருந்தார். அப்போது அடிக்கடி என்னிடம் வந்து போவார். அவரிடம் இக்கருத்துகளைத் தெரிவித்தேன். அவர் ஸ்ரீ ஸுதர்ஶந ஸூரியின் ஶ்ருதப்ரதீபிகையுடன் கூடிய வேதார்த்த ஸங்க்ரஹ ஸ்ரீகோஶத்தை அடியேனுக்குக் கொடுத்ததோடு உரை எழுத அவ்வப்போது ஊக்குவித்துக்



கொண்டிருந்தார். ஶ்ருதப்ரதீபிகையை அடிப்படையாகக் கொண்டே உரையை எழுதியுள்ளேன். இவ்வுரை எழுந்ததற்கு இவர் முக்கியக் காரணமாவரெனின் அது புகழுரையன்று.

சிற்றறிவினனான அடியேனுக்கு இச்செயல் **साहसकृत्यं** என்பது நன்கு தெரியும். இருந்தும் அடியேன் ஆசார்யனும் **दया दान्तिशान्त्यादिसद्गुणनिधि**யும், **पूर्वभाषि**யும், **श्रौतनिष्णात**ரும், **अवगत सकलकलाकलाप**ரும், **सोमयाजि**யுமான திருமலை, சதுர்வேத, ஶதக்ரது நாராயணார்ய மஹாதேசிகனின் கருணையை அவலம்பித்து காலத்தை வீணாகக் கழிக்காது அறிவுக்கு எட்டியவரை எதிர்கால வித்யார்த்திகளுக்கு ஏதாவது உபகாரம் செய்ய வேண்டும் என்ற எண்ணத்தால் இதைச் செய்துள்ளேன். ஐந்து வருடங்களுக்கு மேலாக இவ்வுரை காஞ்சிப் பேரருளாளனின் வெளிவந்து கொண்டிருக்கிறது.

ஒரு ஆசை நிறைவேறிய பின் மற்றொரு ஆசைத் தோன்றுவது உலக இயல்பு. பத்திரிகையில் வருவது நிலைத்திருப்பது என்பது எதிர்பார்க்க முடியாததலின் புத்தகமாகவே வெளியிட்டால் நன்றன்றோ என்ற எண்ணம் தோன்றியது. அச்சகத்தில் விசாரித்த போது புத்தகமாக வெளிவருவதற்கு எண்பது ஆயிரம் ஆகும் என்றனர். புஸ்தகத்தை அச்சிடுவித்து ப்ரஹ்மவித்துக்களின் கரகமலங்களில் ஸமர்பிக்க வேண்டும் என்ற ஆசையைத் தந்த பகவான் அதற்கு வேண்டிய ஶக்தியை அடியேனுக்கு அருள மறந்து போயினன். என் செய்வது?

இந்நிலையில் மேற்சொன்ன கூத்தப்பாக்கம் சக்ரவர்த்தி, ராகவாசார்ய ஸ்வாமி திருவேங்கட முடையான் தமது அலுவலகத்திலிருந்துப் புதிதாகப் புத்தகம் வெளியிடு பவர்களுக்குப் பதினைந்தாயிரம் ரூபாய்கள் வெகுமதியாக அளிக்கிறான் என்றும் அதற்கு விண்ணப்பிக்கவும் என்றும் அறிவுரை கூறினார். இச்செய்தியை யானறியேன். தெரிந்தபின் விண்ணப்பித்தேன். திருவேங்கடமுடையானும் அப்படியே பதினைந்து ஆயிரம் அருளினன். இதற்கு வழி காட்டியாக

இருந்து ஊக்குவித்த ராகவாசார்யருக்குக் கலியுகக் கண் கூடான தெய்வமான ஸ்ரீநிவாஸன் அனைத்து வசதிகளையும் நன்மைகளையும் அருளும்படி அவன் திருவடிவாரங்களில் வேண்டுகிறேன்.

ஸ்ரீமான் மோகன் என்பவர் ஒருவர் அடியேனுக்கு வேண்டியவர். அவர் தமையன் வெளிநாட்டில் பணிபுரிபவர். அவரை அடியேன் பார்த்ததுமில்லை. இருந்தும் அவராகவே ஆயிரத்துஐநூறு ரூபாய்கள் இதை அச்சிடுவதற்காக அனுப்பியுள்ளார். இதற்கு வழிவகுத்தவர் மோகனனாகத்தான் இருக்க வேண்டும். ஆனாலவர் எதுவும் சொல்லவில்லை. ஒருவர் ''தா' எனக் கேளாதபோதும் அவர் நிலையறிந்துத் தாமாகப் பெற்றுக்கொள் எனக் கொடுப்பது உயர்ந்த தானம் என்கிறது, ''கொள் எனக் கொடுத்தல் உயர்ந்தன்று'' என்ற புறநானூற்றுச் செய்யுள். உயர்ந்தன்று என்பதற்கு உயர்ந்தது எனப் பொருள். இப்படியொரு உயர்ந்த தாநத்தைச் செய்த உயர்ந்தவருக்கும் அதற்குக் காரணகர்த்தாவான சிறியவருக்கும் இம்மை மருமைகளுக்கு வேண்டிய ஸர்வ வ்சதிகளையும் அருளும்படி ஸர்வேஶ்வரனை ப்ரார்த்திக்கிறேன்.

பெரியோரின் ஆசி இதற்கிருந்தால் நன்றாக இருக்குமே என்ற எண்ணம் தோன்றிற்று. ஆகவே ஸ்ரீரங்கம் சென்றிருந்த போது அங்கு ஸ்ரீமதாண்டவன் பரமஹம்ஸேத்யாதி பௌண்டரீகபுரம் ஸ்வாமி ஆஶ்ரமத்தில் தற்போது எழுந்தருளியிருக்கம் ஸ்ரீமதாண்டவன் பரமஹம்ஸேத்யாதி பரவாக்கோட்டை கோபால தேஶிக மஹாதேசிகன் ஸந்நிதியில் விண்ணப்பித்தேன். அந்த ஸ்வாமியும் காஞ்சிப் பேரருளாளனுக்கு விஷயதாநம் செய்பவர் ஆகையால் அதில் வெளிவரும் அடியேன் கட்டுரையையே அடிப்படையாகக் கொண்டு ஸ்ரீமுகம் பரம க்ருபையுடன் அருளியாயிற்று. இந்தக் க்ரபை இப்படியே என்றென்றும் இருக்க வேண்டும் என ஸ்வாமியை ப்ரார்த்திக்கிறேன்.

அடியேன் ந்யாயாயாசார்ய குமாரரும் திக்கெட்டு மெட்டிய புகமுடையவரும், சதுஶ்ஶாஸ்த்ர வித்வானும், மஹா



மஹோபாத்யாயருமான ஸ்ரீ உ.வே. திருமலை சதுர்வேத ஶதக்ரது N.S. ராமானுஜ தாதாசார்ய ஸ்வாமியை இதற்கு நுன்முகம் அருளும்படி வேண்டினேன். அந்த ஸ்வாமியும் பேரருளாளன் பத்ரிகையில் ஸ்ரீபாஷ்யத்தைப் பற்றிய கட்டுரை எழுதுகின்றமையால் அவரும் உடனே எழுதியனுப்பி விட்டார்.

எங்கு அச்சிடுவது என்ற ப்ரஶ்னை எழுந்தபோது அப்பொறுப்பை நாட்டேரி கிடாம்பி ராஜகோபாலாசாரியர் ஏற்றுக் கொண்டதோடு நன்கு முறையில் நடத்தி முடித்ததற்கு அடியேனுடைய க்ருதஜ்ஞதையைத் தெரிவிக்கக் கடமையுடையேனாக உள்ளேன்.

அச்சகத்தராகிய V.K.N. Enterprises, அவர்களும் மிகவும் நல்லவர்களே. மிகவும் ஒத்துழைத்தனர். எல்லாமிருந்தும் புத்தகம் வெளிவருவததற்கு நாளாகிவிட்டது. எல்லாம் அவன் செயல். ஸ்ரீபாஷ்யகாரரின் ஸ்ரீஸூக்தி ''यतिप्रवर भारती रसभरेण नीतं वयः'' என ஸ்வாமி தேஶிகனே தமது வாழ்நாள் ஸ்ரீபாஷ்யகாரரின் श्रीसूक्तिपरिचयத்தாலேயே கழிந்தது என அருளுமளவுக்குச் சுவையுடையதாதலின் அத்தகைய ஸ்ரீ ஸூக்திக்கு அடியேன் உரை எழுதியுள்ளேன் எனின் நிஶ்சயம் அது அடியேனுடையதன்று கேவலம் ஆசார்யனின் பூர்ணமான அநுக்ரஹமே செய்ய வைத்துள்ளது. அந்த அநுக்ரஹத்தையும் வெல்லவல்லது அடியேன் अज्ञतै ஆகவே ब्रह्म வித்துக்கள் पुरः श्लाघिயாக மாறாமல் पुरोभागिயாக மாறி அடியேனைத் திருத்திப் மணகொள்ள வேண்டுகிறேன்.

ब्रह्मविदंघ्रि रेणुः

வீராபுரம் சடகோபதாஸன்

ஸ்ரீ:

श्री लक्ष्मीहयवदन परब्रह्मणे नमः

# ஸ்வாமி தேசிகன் திருமஞ்ஜநக் கட்டியம்

வீராபுரம் சடகோபாசாரியர் தொகுத்தது

★ ★ ★

जीवनं जगतां जीयात् किमप्यपगत स्पृहम् ।
स्वतन्त्रं सर्वतन्त्रेषु वेंकटेशाह्वयं महः ॥

जयतिश्रुतिचूडार्यः श्रीमानद्भुत चन्द्रमाः ।
सकलायत्रहि कलाः निर्मलानित्यपुष्कलाः ॥

स्वावतार पवित्रीकृत विश्वामित्रगोत्र! अनन्तसूरि सुचरितफलभूत! तोतारम्बासुलोचनचकोरचन्द्र! मातुल रामानुजाचार्य कृपालब्धं सकल कलां कलाप! विंशत्यब्दे विश्रुतनानाविद्य! शताधिकं श्रावित शारीरकमीमांसाभाष्य! श्रीरङ्गनाथदिव्याज्ञालब्ध वेदान्ताचार्यपद! तत्सहधर्मचारिणी कृपासंप्राप्त सर्वतन्त्रस्वतन्त्रताबिरूद! வஞ்சப் பரசமயம் மாய்த்தவனே! மன்னுபுகழ் பூதூரான் மனமுகப்பவனே! ஓதாதோதும் வேதாந்த வாசிரியனே! மெய்ந்நின்று கேட்டருளாய்! அடியேன் செய்யும் விண்ணப்பமே.

1. नैसर्गिकस्मितसुधा धवलित मुखचन्द्रमण्डलமும்,

2. अच्छाच्छ कमलங்கள் போல் स्वच्छங்களாய், आयत मृदुलங்களான शिरोजबन्धமும்

3. தேவரீருடைய दिव्यविग्रह तेजोविशेषத்தால் पराभूतமாய் தேவரீருக்குக் किंकरभावத்தை அடைந்த மின்னல்கொடி



போன்றவைகளாய் अष्टमीचन्द्राकारसदृशங்களாய் விளங்குகின்ற द्वादश ऊर्ध्वपुण्ड्रங்களும்

4. नासावंशமாகிற कल्प ல தையின் प्रसूनयुगங்கள் போன்றும் अंभोरुहங்கள் போன்றும் चारुतमங்களான இரண்டு கண்களும்

5. அப்புஷ்பங்களின் सौरभத்தை आघ्राणं பண்ணுவதால் निश्चलमान இரண்டு வண்டுகள் போன்ற புருவங்களும்.

6. शान्तोपமாநங்களாய் आयतங்களான இரண்டு कर्णपाशங்களும்.

7. हृदय गुहासन्निरुद्ध सरस्वती स्रोतोरस रंजनद्विगुणित ராகங்களாய், बिंबफलसौभाग्य सर्वस्व ஹரங்களாய், सुस्निग्ध बद्धस्मितங்களான अधरங்களும்

8. श्री वेङ्कटेश, तत् घण्टा, भगवद्रामानुजरूप ज्योतिस्त्रயங்களின் संघात रूपताभिव्यंजक रेखात्रयशोभितமான कंबुकण्ठமும்.

9. अत्युन्नतங்களான தோள்களும்

10. अतिविशालமாய், सितोपवीत, तुलसी सरोरुहा क्षमालालङ्कृतமுமான திருமார்பும்,

11. उभयमीमांसाभाव सर्वस्व निगरणं பண்ணினாற்போல் परिपुष्टமான உதரமும்

12. कमलापति करुणारस परिवर्धित बोधसागरத்தின் कल्लोलं போன்ற वलित्रयங்களும்

13. दिव्यविग्रहरुचिप्रवाह आवर्तीयमान नाभीकुहरமும்

14. कवितार्किक कलभव्रज कबली करणத்தில் बद्ध कंकण सिंहडिंभशंकावह மான सूक्ष्मतर कटिसन्निवेशமும்

15. उत्तरीय परिवेष्टन परिकर्मित कटितटமும்

16. उपनिषन्निगूढार्थங்களை उपदेशं பண்ணக்கடவதாய் उन्निद्र पद्मसदृश மான उपदेश முத்ரையும்.

17. सकलकलाकलाபங்களும் करतलामलकं என்னக் கடவதான श्रीकोशालङ्कृत ஹஸ்தமும்

18. कदली काण्डங்கள்போல் कमनीयतरங்களான ऊरुयुगங்களும்.

19. वेदान्तविद्याद्वयी विहारमणिदर्पणங்கள்போல் मनोहरங்களான இரு முழங்கால்களும்

20. विविध विपश्चिज्जय काहली कमनीयயங்களான जंघा யுகங்களும்

21. निखिल कथककुल मूर्धविनिक्षेपव्यंजक तोमरांकुशमुख नानाचिह्न परिकर्मितமான இரண்டு திருவடித் தாமரைகளும் உடையவராய்

22. विश्वातिशायिविचित्रतर, तेजोविशेषத்தால் भगवद्रामानुज ருடையவும், भस्मच्छन्नाग्नि போன்ற सौम्यतरस्थिति-विशेषத்தால் மகிழ்மாறன் शठकोपमुनिயின் अंशावतारं போன்றும் விளங்குபவராய்

23. அகலகில்லேன் இறையுமென்று அலர்மேல் மங்கை உறைமார்பன் சூடிக்களைந்த தொடுத்ததுழாய் மலரை திருமுடி மேலும், தோளிணை மேலும், நன்மார்பின் மேலும் சாற்றிக் கொண்டு வீற்றிருக்குமிது.



23. வாதியரை வென்று வந்த வியர்வை ஆரவோ!

25. பேச்சொன்றுக்குச் சதுதாஷணியைப் பேசிய க்லேஶம் அகலவோ?

26. பேதாபேதம் பிரமம் எனாவகை பிரமம் தெளிவித்த அசைவு தீரவோ!

27. श्रुतप्रकाशिகையை ஸம்ரக்ஷித்து प्रवर्तिப்பித்த आनन्दातिशयस्तिमित தஶையோ!

28. ஆரண நூல் வழிச் செவ்வை அழித்திடும் ஹைதுகர்க்கு ஓர் வாரணமாய் அவர் வாதக் கதளியைக் காய்ந்த அசைவோ!

29. பாண்பெருமாள் பாடல் பத்தும் பழமறையின் பொருளெனப் பகர்ந்த ஶ்ரமமோ!

எங்கள் குலக் கொழுந்தே! குலமணியே! குலதீபமே!! தொண்டை மண்டல வேதியர் பாக்யமே!!! வாட்டம் தீரவே தேவரீர் திருமஞ்ஜநம் கண்டருளிக் கோலம் செய்திங்கே இருந்து அடியோமோடும் நின்னோடும் பிறிவின்றிப் பல்லாண்டு வாழ்ந்திடுக வாழ்ந்திடுகவே கவிதார்க்கிக ஸார்வபௌம!

## பொருளடக்கம்


1. முதல் ஶ்லோகத்தின் பொருள் 2
2. இரண்டாம் ஶ்லோகத்தின் பொருள் 4
3. விஶிஷ்டாத்வைத மதச்சுருக்க உபந்யாஸம் 6
4. ஶங்கரமதச்சுருக்கம் 22
5. பாஸ்கரர் மதச்சுருக்கம் 23
6. யாதவ் ப்ரகாஶ மதச்சுருக்கம் 24
7. ஶங்கரமத நிராகரணம் 25
8. ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞையின் கருத்து 32
9. ஆதேஶ ஶப்த விசாரம் 33
10. ஶ்வேத கேதுவின் கேள்வியும் உத்தாலகர் பதிலும் 36
11. ஸத் என்பதுதான் ஜகத் காரணம் என்ற விளக்கம் 43
12. நாம ரூப வ்யாகரண வர்ணனம் 45
13. தத்வமஸிஎன்பதன் அர்த்தம் 50
14. தத்வமஸிஶ்ருதியின் அர்த்தத்தை நிலைநிருத்தல் 54
15. சோதக வாக்யங்கள் ப்ரஹ்மத்தை விளக்கும் முறை 62
16. ஆர்த்த குண நிஷேத கண்டனம் 72
17. அத்வைதிகளின் தத்வமஸி வாக்யார்த்த கண்டனம் 78
18. நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வயம் ப்ரகாஶவாத கண்டனம் 89
19. நிர்விகல்பகம் நிர்விகேஷ வஸ்துவைக் க்ரஹிக்கும் என்பதன் கண்டனம் 95
20. ஜாதிவ்யக்தி விஷயத்தில் பேதாபேத கண்டனம் 99
21. அத்வைதிகளின் வாசாரம்பண ஶ்ருத்யர்த்த கண்டனம் 106
22. மண் உதாஹரணம் அத்வைதி அர்த்த கண்டனம் 106
23. ஸதேவ ஶ்ருதியின் அத்வைதத்தில் பொருந்தாது 106
24. ஸதேவ முதலியனவும் ஸவிசேஷ ப்ரஹ்மத்தையே விளக்குகின்றன 114
25. வைஶேஷிக அஸத் கார்யவாத கண்டனம் 115
26. நேதி நேதி ஶ்ருதியின் விளக்கம் 125
27. நேஹநாநாஸ்தியின் விளக்கம் 129
28. திரோதாநா நுபபத்தி வர்ணனம் 130
29. விஶிஷ்டாத்வைதத்தில் ஜீவாத்ம திரோதாநம் பொருந்தாது என்ற வர்ணனை 132
30. விஶிஷ்டாத் வைதத்திலுள்ள விஶேஷ விளக்கம் 134
31. விஶிஷ்டாத்வைத ஸாதகப் ப்ரமாணவாக்ய உதாஹரணங்கள் 139
32. அத்வைத மதத்தில் ப்ரஹ்மதிரோதாநம் ஸம்விக்காது என்றும், விஶிஷ்டாத்தவைதத்தில் ஜீவதிரோதாநம் ஸம்பவிக்கும் என்றும் உபபாதநம் 145
33. தர்மபூத ஜ்ஞாநத்துக்கு ஸங்கோச விகாஸங்களுண்டு 147
34. அவித்யா ஸ்வரூபத்தின் அநுபபத்தி 148
35. ஏக ஜீவ வாத கண்டனம் 151
36. நிவ்ருத்யநுபபத்தி வர்ணனம் 153
37. நிவர்த்தக அநுபபத்தி வர்ணனம் 155
38. ஜ்ஞாத்ரு அநுபபத்தி வர்ணனம் 158
39. ஸாமக்ரி அநுபபத்தி வர்ணனம் 161
40. பாதிக்கப்படாததால் ப்ரஹ்மம் ஸத்யம் என்ற வாதகண்டனம் 166
41. அத்வைதிகளின் வாத அநதிகார வர்ணனை 167
42. ப்ரத்யக்ஷத்தின் ப்ராபல்ய நிரூபணம் 169
43. பாஸ்கரரின் த்வைதாத் வைத கண்டனம் 172
44. பாஸ்கர ஶ்ரோத் ரேந்திரிய உதாஹரண கண்டனம் 178
45. உபநிஷத்தைப் பின்பற்றி ஶ்ரோத்ரேந்திரிய கண்டனம் 183
46. யாதவ ப்ரகார மத கண்டனம் 186
47. அனைத்தும் பிந்நாபந்நங்களே என்பதன் கண்டனம் 195
48. பேதா பேதவாதிகளின்நான்குகாரணங்களின் கண்டனம் 198
49. ஆகார விஶேஷமே ஜாதிஎன்பது 200
50. விஶிஷ்டாத்வைத ஸிந்தாந்தத்தின் பரந்த விளக்கம் 204
51. கடக ஶ்ருதிகளின் விளக்கம் 205
52. பேத ஶ்ருதிகளின் விளக்கம் 208
53. ப்ரஹ்மம் எப்போதும் சேதநா சேதநங்களுடன் சேர்ந்தே உள்ளது 212
54. த்ரவ்யத்துக்குவிஶேஷணமாக இருக்கும் தன்மை உண்டு 214
55. ஶரீரத்தைச் சொல்லும் சொல் ஆத்மாவையும் சொல்லும் 216
56. அப்ருதக்ஸித்த விஶேஷணவாசக ஶப்தங்கள் விஶேஷ்யம்வரை போதிக்கும் என்ற விளக்கம் 219
57. அனைத்துச் சொற்களும் ஈஶ்வரனைச் சொல்லும் 222
58. விஶிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் ஏக விஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாநப் பொருத்த முடைமை. 222

59. ஸர்வேஸ்வரனுக்கு உபாதாந காரணத்வத்தை விளக்கல் 224
60. ஈஸ்வரனிடமுள்ள காரணத்வ கார்யத்வங்களின் ஸமர்தநம் 234
61. ஶரீர ஆத்மாக்களின் லக்ஷணம் 238
62. அனைத்துச் சொற்களும் ப்ரஹ்மத்தைப் போதிக்கும் என்பதற்கு ப்ரமாண வாக்யங்கள் 241
63. ஜீவன் ஸம்ஸாரியாகக் காரணமும், விடுபட வழியும் 245
64. கீழ்ச் சொன்ன கருத்தைப் ப்ரமாணத்துடன் ஸமர்த்தித்தல் 251
65. ஜீவஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநாநந்தமயம் என்றல் 254
66. ஜீவன்கள் யாவும் தமக்குள் ஸமானமானவையே 255
67. ஜீவாத்மா பகவானுக்குச் சேஷன என்ற விளக்கம் 257
68. மோக்ஷோபாய ப்ரமாணங்கள் 258
69. பகவானின் விசித்ர ஐஶ்வர்ய விளக்கம் 259
70. ஏகத்வேஸதி என்பதன் வ்யாக்யாநம் 261
71. இம்மதத்தில் அனைத்துஶ்ருதிகளுக்கும் பொருத்தமுடைமை 268
72. ஐக்ய ஜ்ஞாநத்துக்கும் பேதஜ்ஞாநத்துக்கும் மோக்ஷ உபாயத்தைச் சொல்லும் ஶ்ருதிகளுள் விரோதமின்மை 277
73. போக்தா போக்யம் போன்ற ஶ்ருதிகளின் அர்த்தம் 281
74. ஸத்வித்தைக்கு ஸகுண வித்யாத்வத்தையும் ஏனைய வித்யைகளுக்கு விகல்பத்வத்தையும் வர்ணித்தல் 283
75. ஈஶ்வரன்தான் நியந்தா என்றதனால் எழுந்த ஸந்தேஹங்களுக்கு ஸமாதானம் 283
76. மோக்ஷமடைவதற்கு வேண்டிய வழிகளின் விளக்கம் 291
77. மேற்சொன்ன வழிகளின் ப்ரமாண வாக்யங்கள் 295
78. வேத விருத்த கருத்துக்கள் மேற்கொள்ளத்தகாதவை 301
79. ஸத்வம் முதலிய குணங்களின் செயல்விளக்கம் 307
80. சிவனே பரம்பொருள் என்ற ஶங்கை 310
81. ஜகத்காரணமாக அனைத்து வாக்யங்களும் நாராயணனையே கூறுகின்றன எனல் 314
82. நாராயணனே பரம்பொருள் என விளக்கும் உபநிஷத்துக்கள் 317
83. நாராயணனே பரதத்வம் என்பது நாராயணாநுவாகத்தால் ஸித்திக்கின்றது 319



84. அதர்வஶிகமும் நாராயணனையே போற்றுகிறதெனல் 322
85. ஶ்வேதாஶ்வதரமும் அவனையே போற்றுகின்றது 325
86. ஶிவ ஏவ கேவல: ய: பர: ஸமஹேஶ்வர: என்பனவும் நாராயணனையே போற்றுகின்றன 331
87. வ்யோமாதீத சிவதத்வவாத கண்டனம் 337
88. விஷ்ணுவின் பிறப்பைச் சொல்லும் ஶ்ருதிகளின் கருத்து விளக்கம் 334
89. அதர்வஶிரமும் நாராயண பரதத்வத்தையே பேசுகிறது 346
90. ப்ரம்ஹாவிற்கும் சிவனுக்கும் அந்தர்யாமியாக இருப்பவன நாராயணனே எனல் 350
91. சைவ மத கண்டனம் 351
92. இதிஹாஸ புராணங்களும் நாராயணனையே பரதத்மென்கின்றன எனல் 356
93. மும்மூர்த்திகளும் ஸமமானவரே என்பதற்கு விடை 371
94. நாராயயணனினும் உயர்ந்த தத்வம் எதுவுமில்லை என்பதை ப்ரஹ்மஸூத்ரங்களால் ஸாதித்தல் 379
95. மநுஸ்ம்ருதியும் விஷ்ணுபுராணமும் நாராயணனையே பரதத்வமென்கின்றன எனல் 383
96. அனைத்துச் சொற்களும் செயல்மூலம் பொருளைப் போதிப்பவையே என்ற விளக்கம் 386
97. ஸித்தவஸ்துவில் வ்யத்பத்தி உண்டாகலாம் எனல் 390
98. ஸித்தவஸ்துவில் வ்யத்பத்திக்கு மேலும் உதாஹரணம் 392
99. மீமாம்ஸகர் கொள்கையின் படியேயும் ப்ரஹ்ம விசாரம் செய்வது பொருத்தமுடையதே 394
100. மந்த்ர அர்த்தவாதங்களால் விளக்கப்பட்டவைகளும் கார்யத்தில் உபயோகமுள்ளதால்தான் ப்ரமாணங்களாகின்றன 399
101. மீமாம்ஸகர்களின் கார்ய லக்ஷண கண்டனம் 401
102. ப்ரேரகத்வம் க்ருத்யுத்தேஶ்யத்வம் என்பதன் கண்டனம் 405
103. புருஷாநுகூலக்ருத்யுத் தேஶ்யத்வ கண்டனம் 406
104. அபூர்வ கார்யம் இஷ்டஸாதநமே சுகரூபமன்று எனல் 420
105. அபூர்வத்துக்கு ப்ராதாந்யம் உண்டு என்பதன் கண்டனம் 411
106. அபூர்வ கார்யத்தில் அநுகூலதை உளது என்பதன் கண்டனம் 415

107. க்ருதிம் ப்ரதிஶேஷித்வம் க்ருத்யுத்தேஶ்யத்வம் எனற லக்ஷண கண்டனம் 417
108. ஸித்தாந்த ரீதியாக சேஷசேஷிகளின் லக்ஷணம் 419
109. ஸ்வர்ககாம: முதலிய பதங்கள் நியோஜ்ய விஶேஷ ஸமர்பண பரங்கள் என்பதன் கண்டனம் 421
110. அபூர்வ கண்டனமும் பகவானுக் கேபலப்ரதத்வமும் 425
111. ஸித்தாந்திகளின்படி லிங் அர்த்த விளக்கம் 432
112. தேவரும் பகவானுமே பலம் தருபவர்கள் 433
113. நித்ய விபூதி, திவ்ய ரூபம், மஹிஷீ, பரிஜநங்கள் உண்மைக்கு ப்ரமாணம் 442
114. தத் விஷ்ணோ என்பதால் விஶிஷ்டவிதாந ஸமர்த்தனம் 449
115. மந்த்ரங்களுக்கு ஸ்வார்த்தத்தில்தான் தாபர்யம் என்பதன் விளக்கம் 452
116. தத் விஷ்ணோ: என்கிற மந்த்ரம் முக்தர்களையோ முக்தர்களின் பரம்பரையையோ சொல்லுவதன்று 454
117. பரமபதத்தின் மூவகையிலும் நித்யஸூரிகளின் உண்மையிலும் ப்ரமாணங்கள் 456
118. ஸ தேவ போன்ற ஶ்ருதிகளால் திவ்ய ஸ்தாந நித்யஸூரிகளின் இன்மை ஸித்திக்காது 463
119. இதிஹாஸ புராணங்களால் திவ்யஸ்தாந நித்ய ஸூரிகளின் ஸித்தி 467
120. ப்ரஹ்ம ஸூத்ரத்தால் திவ்ய ரூபஸித்தி 481
121. திவ்ய ரூபம் முதலியவைகளில் வாக்யகாராதிகளின் வாக்யங்கள்
122. ஶப்தத்திலுள்ள போதகத்வஶக்தி இயற்கையானது 481
123. வேதங்களின் அபௌருஷேயதவாதிகளில் ப்ராமாண்யம் 487
124. இந்நூலில் வர்ணிக்கப்பட்ட ஸித்த வஸ்துக்ளின் விசாரத்தின் முடிவுரை 491
125. ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு வேண்டிய உபாயங்களின் சுருக்கமான விளக்கவுரை 496
126. பகவானுக்கு வசப்பட்டு இருப்பதும் அடிமையாக இருப்பதுமே சுகமாம் என்பதன் விளக்கம் 501



श्रीः

श्रीमते हयग्रीवाय नमः श्री श्रीनिवास परब्रह्मणे नमः

श्रीमते रामानुजाय नमः

# वेदार्थ संग्रहः

(श्रीभगवद्रामानुजविरचितः)

१. अशेषचिदचिद्वस्तुशेषिणे शेषशायिने ।
निर्मलानन्तकल्याणनिधये विष्णवे नमः ॥ १ ॥

---

श्रीः

श्रीमते रामानुजाय नमः ।

श्रीमते निगमान्त महादेशिकाय नमः ।

अंजनाद्रि शिरोरत्नं अंजनाभमहर्निशम् । कंजालयांचितोरस्कं कलये कलिनाशनम् ॥
तस्मै रामानुजार्याय नम उक्तिमधीमहे । येनापास्तमपार्थं हि श्रुतेः कुमतिकल्पितम् ॥
शतक्रतुचतुर्वेदकुलाब्धीन्दो र्विपश्चितः । नारायणाख्यतातस्य यष्टुः पादाम्बुजं भजे ॥
शान्त्यादिसद्गुणनिधिं वङ्गीशाब्धिसुधाकरम् । रामानुजार्यमतुलं श्रयेस्मत्पितरं गुरुम् ॥

1. "வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம்" என்னும் க்ரந்த ரத்நத்தை நிர்மாணம் செய்ய திருவுள்ளப்பட்ட ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் இஷ்ட தேவதையின் நமஸ்கார ரூபமாகவும் ஆசார்யனின் நமஸ்கார ரூபமாகவும் இரண்டு மங்களச்லோகங்களை அருளியுள்ளார். இப்படி மங்கள ச்லோகங்கள் செய்வது சிஷ்டர்களின் ஆசாரத்தில் வந்துள்ளது. இதனால் விக்நம் அழியும் என்பது கருத்து. அதை நூலில் சேர்த்து அமைப்பது பின்புள்ளவர்கள் இவ்விதம் செய்ய வேண்டு மென்பதை போதிப்பதற்கும் குருநமஸ்காரரூபமாகக் கேட்டால்தான் கேட்பவர்களுக்கு அக்கருத்து ஸித்திக்கும் என்பதற்காகவுமாம். அவற்றுள் இந்த ச்லோகம் இஷ்டதேவதாநமஸ்கார ரூபமாகும்.

இதன் பொருள் உலகத்திலுள்ள பொருள்களை சித், அசித் என இரண்டாகப் பிரிக்கலாம். இப்பிரிவில் அடங்காத எப்பொருளும் உலகிலில்லை. இவை அனைத்துக்கும் ஶேஷியாகவும் ஆதிஶேஷனில் சயனித்திருப்பவனுகவும் நிர்மலன்— குற்றமற்றவனுகவும், அநந்தன் -அளவிடற் கரியனுகவும், கல்யாணநிதி - ஆநந்தம் முதலிய குணங்களுக்கு இருப்பிடமாகவும் விஷ்ணவே-விஷ்ணு என்ற பெயரால் வழங்கப்படுபவனுமான பரம்பொருளை நமஸ்கரிக்கின்றேன் என்பதாம்.

இதில் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் தம் மதமாகிய ஸ்ரீ விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தின் கோட்பாடுகளைச் சுருக்கமாகவும் மறைமுகமாகவும் அமைத்துள்ளார். அதை இனிக் காண்போம்.

### 1. ''அஶேஷசிதசித் வஸ்துஶேஷிணே''

சித்—அறிவுடையவை; அசித்—அறிவற்றவை; என்னும் ஸமஸ்த வஸ்துக்களுக்கும் ஶேஷியான என்பது பொருள். உலகிலுள்ள பொருள்கள் யாவும் இப்பிரிவில் அடங்கிவிடும். எனவே உலகம் முழுவதற்கும் அவன் ஶேஷி என்ருயிற்று, ஶேஷியாவது தலைவனுகை.

ஸ்ரீமந் நாராயணனுடைய ஐச்வர்யம் நித்யவிபூதி, என்றும் லீலாவிபூதி என்றும் இரண்டாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. அவற்றுள் இப்பதம் லீலாவிபூதியை உடையவன் என்பதைக் தெரிவிக்கிறது. இவ்வுலகம் முழுவதும் அவன் லீலையால் -விளையாட்டால் -உண்டாகின்றனவாகையால் லீலாவிபூதி எனப்படும், இவ்வுலகத்தை உடையவன் என்பதைக் காட்டுகிறது. இப்பதத்தால் சேதந அசேதந வஸ்துக்கள் அடங்கிய இவ்வுலகம் வேறு, ப்ரஹ்மம் வேறு, எனச் சொல்லியதாயிற்று.

''அஶேஷ'' என்ற சொல் ''சித், அசித்'' என்னும் இரண்டிலும் சேரும். எனவே அஶேஷசித் அஶேஷ அசித் என்றாயிற்று, இதனால் சித் என்பது வேறு, அசித் என்பது வேறு என்று சொல்லப்பட்ட தாயிற்று, ''அஶேஷ சித்'' என்றதால் ஜீவன் ஒருவனல்லன். பலர் எனச் சொல்லிய தாயிற்று.



''வஸ்து'' என்ற பதத்தால் ஜகத் மெய்யானது; பொய்யன்று என்பது குறிப்பாலுணர்த்தப்பட்டது.

நமது உடலுக்குள் உயிர்— ஜீவாத்மா உள்ளான். அந்த ஜீவாத்மா எப்படி எப்படியெல்லாம் நினைக்கின்ருனே அப்படி யெல்லாம் இவ்வுடல் செயல்படுகிறது. உட்கார நினைத்தால் உட்காருகின்றது; உறங்க நினைத்தால் படுக்கின்றது, எனவே ஜீவாத்மா சரீரீ - சரீரத்தைத் தன்வயமாக உடையவனுகின்ருன். இவ்வுடல் அவனுக்குச் சரீரமாகிறது. அது போல் இவ்வுலகில் காணப்படும் பொருள்கள் யாவற்றுள்ளும், கேட்கப்படும் பொருள்கள் யாவற்றுள்ளும் நாராயணன் வ்யாபித்துள்ளான் - பரவியுளான் - என்கிறது புருஷஸூக்தம். எனவே நாராயணன் சரீரி - ஆத்மா - ஆனுன், அவனுக்கு உலகம் சரீர மாயிற்று. ஆகையால் உபநிஷத்துக்களில் ''ஜகத் ப்ரஹ்மமே'' எனச் சொல்லப்படும் ஸாமாநாதிகரண்யம் - பல பொருள் கொண்ட பல சொற்கள் ஒரே பொருளைக் குறித்தல் - முழுவதும் இந்தச் சரீர சரீரி ஸம்பந்தத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டதே யன்றி ''ஜகத்தும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்றே'' என்ற ஐக்யத்தைப் பொருத்ததன்று.

''ஶேஷசாயிநே''— இப்பதம் அவன் நித்ய விபூதியை உடையவன் என்பதைத் தெரிவிக்கிறது. ஆதிஶேஷன் மீது சயநித்துள்ளான் என்ருல் அவனுடன் கூடியவன் என்று தானே பொருளாகின்றது. அது போல் லக்ஷ்மி, கருடன், விஷ்வக்ஸேநர், முக்தர் முதலானேருடன் கூடியுள்ளான் என்பது கருத்தாம். இந்த ஸம்பந்தம் நித்யமானது; அழிவற்றதாகையால் நித்யவிபூதி எனப்பட்டது.

''நிர்மலாநந்த கல்யாணநிதயே''— நிர்மலன், அநந்தன், கல்யாணநிதி என்பது பொருள். நிர்மலன் என்ருல் ஹேயகுணரஹிதன்— குற்றமற்றவன்; அநந்தனென்ருல் பரிச்சேதமில்லாதவன், அதாவது ஒன்ருலும் அளவிட முடியாதவன்; கல்யாணம் என்ற சொல் அவனிடமுள்ள ஆநந்தம் முதலான கல்யாண குணங்களைக் காட்டும். அவைகளுக்கு நிதி என்ருல் பொக்கிஷம் போன்றவன் என்பவை பொருள்களாம். இதனால் பகவான் ஹேய குணங்களற்றவனுகவும் கல்யாண குண ஸம்பந்நனுகவும் உள்ளான் என்று அவனுடைய உபயலிங்கத்தன்மை சொல்லப் பட்டதாயிற்று.

''விஷ்ணவே''— அங்குளன், இங்குளன் என்று சொல்ல முடியாமல் எங்கும் பரந்துள்ளன் என்ற பொருள் கொண்ட ''விஷ்ணு'' என்ற சப்தத்தால் சொல்லப்படுபவன் தான் பரம் பொருள் என்பது சொல்லப்பட்டதாயிற்று.

ஆக இது வரை நமக்கு ப்ராப்யமான —நாம் அடைய வேண்டிய —வஸ்துவின் தன்மைகள் சொல்லப்பட்டன. இனி அதனை அடைவதற்கு வேண்டிய உபாயத்தை —வழியை—''நம:'' என்பதால் ஸாதிக்கின்றார். நமஸ்கரிக்கிறேன் என்பது பொருள். கேவலம் நமஸ்காரம் மட்டுமே உபாயமாகாது. பக்தி ப்ரபத்திகளே உபாயங்களாம். எனவே நம: என்பதற்கு ஶரணாகதி வரை பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

இஷ்டதேவதா நமஸ்காரரூபமான இந்த ஶ்லோகத்தால் ஸ்ரீவிசிஷ்டாத்வைத மதத்தின் அடிப்படையான கொள்கைகளையும் சுருங்கச் சொன்னாராயிற்று. நம: என்பதால் உபாயமும் மற்றவைகளால் உபேயமும் சொல்லப்பட்டன. இவை ஸ்வபக்ஷத்தில் முக்கியமாக விளங்கவைக்க வேண்டிய வைகளாம்.

२. परं ब्रह्मैवाज्ञं भ्रमपरिगतं संसरति तत्
परोपाध्यालीढं विवशमशुभस्यास्पदमिति।
श्रुतिन्यायापेतं जगति विततं मोहनमिदम्
तमो येनापास्तं स हि विजयते यामुनमुनिः ॥ २ ॥

2. இது குருவின் உபாஸநா ரூபமான மங்கள ஶ்லோகமாகும். இதனால் ஆளவந்தாரை நமஸ்கரிக்கிறார். பல பிறமதங்களைக் கண்டித்திருப்பினும் முக்கியமாக சங்கரமத, பாஸ்கரமத, யாதவ ப்ரகாச மதக்கோட்பாடுகளைச் சுருங்கக் கூறி இவைகளைக் கண்டித்த ஆளவந்தாரை நமஸ்கரிக்கின்றேன் என்கிறார்.

''பரம் ப்ரஹ்மைவாஜ்ஞம் ப்ரம பரிகதம் ஸம்ஸரதி'' என்பது சங்கரமதத்தைத் தெரிவிக்கிறது. அது வருமாறு :—ப்ரஹ்மம் நிர்விஶேஷ சிந்மாத்ரம். அதாவது ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் உண்மையானது; அது ஜ்ஞாந வடிவமானது; தனக்குத்தானே தோன்றக் கூடிய ஸ்வயம் ப்ரகாசமானது; அதற்கு குணம் ஜ்ஞாநம் போன்ற விஶேஷங்கள் எதுவும் கிடையாது; ஜ்ஞாந வடிவமான அந்த ப்ரஹ்மமே அஜ்ஞாநத்தால்- மாயையின் ஸம்பந்தத்தால் நாம் காணும் ஜகத்தாகத் தோற்றமளித்துக் கொண்டு ஜந்ம ஜரா மரணாதி துக்கங்களை அடைகிறது என்பதாம்.



''தத் பரோபாத்யாலீடம் விவஶம்'' என்பது பாஸ்கரமதத்தைக் கூறுவது. இவர் ப்ரஹ்மத்தை நிர்விஶேஷமாகக் கூறவில்லை. அதற்குக் குணமுண்டு என்கிறார். ஆனால் ப்ரஹ்மமே புத்தி இந்திரியம் தேஹம் முதலான ஸத்யமான உபாதியுடன் கூடுவதால் ஜீவனாக மாறி ப்ரமித்து ஜந்ம மரணாதி துக்கங்களை அடைகிறது என்கிறார்.

''அஶுபஸ்யாஸ்பதம்'' என்பது யாதவ ப்ரகாச மதம். ப்ரஹ்மமே சித், அசித், ஈச்வரன் என மூன்றாகப் பரிணமிக்கிறது. தன்னைவிட அபிந்நமாந - வேறுபடாததான -வஸ்துக்களில் பேத புத்தியைச் செய்து ப்ரமிக்கிறது. அதனால் கர்மபரவசமாகி ஸம்ஸாரத்தை அடைகிறது. ப்ரஹ்மமே சித்தாகவும், அசித்தாகவும் பரிணமிக்கிறபடியால் சித்துக்குக் காணப்படும் அபுருஷார்த்தங்களில் அந்வயிப்பதான அசுபத்திற்கும், அசித்துக்குக் காணப்படும் பரிணாமார்ஹதை-யாகிற அசுபத்திற்கும் ஆஸ்பதம் ஆகுறதென்பது யாதவப்ரகாசர் மதம். இம்மூன்று மதங்களும் இவை போன்ற பிறமதங்களும் வேதத்துக்கும் தர்க்கத்துக்கும் விரோதமானவை. ஆனால் இவை உலகில் பரவி வருகின்றன. இவையாவும் பரமார்த்தம் இல்லாததில் பரமார்த்த புத்தியை உண்டுபண்ணுவதால் இவை மோஹநங்களே. இத்தகைய அஜ்ஞாநமாகிய இருள் எந்த யாமுந முனியால் நிரஸிக்கப்பட்டதோ அவர் ஜயசாலியாக விளங்குகிறார் என்பது ஶ்லோகத்தின் கருத்து.

இதில் ''பரம்ப்ரஹ்மைவ'' என்பதிலுள்ள ''ஏவ'' என்பதால் இம்மதங்களைக் கண்டிக்கும் முறையும் சுருங்கக் கூறப்பட்டதாயிற்று. ஏவ என்பது விரோதத்தைக் காட்டுகிறது, எப்பொழுதும் தனக்குத் தானே ப்ரகாசித்துக் கொண்டிருக்கும் தன்மைத்தான ப்ரஹ்மத்துக்கு, தன்னை அறியாமையாகிய அவித்யை எப்படி ஸம்பவிக்கும்? என்கிற விரோதமும், ப்ரஹ்மமே ஸம்ஸாரத்தை அடையுமாகில் அந்த ப்ரஹ்மத்திற்கல்லவோ மோக்ஷம் பெறவேண்டும், அதற்காக வேதாந்த ச்ரவணாதிகளும் செய்ய வேண்டியிருக்கும் என்கிற

விரோதமும், தெரிவிக்கப்பட்டதாகிறது. இப்படியே பிறமதங்களிலும் கர்மங்களுக்கு வசப்பட்டிருக்கையும், துக்கங்களுக்கு வசப்பட்டிருக்கையும் அப் ப்ரஹ்மத்துக்குப் பொருந்தாது என்கிற விரோதமும் சுருங்கச் சொல்லப்பட்டதாயிற்று.

ஒன்றுக்கொன்று விரோதமாக உள்ள இம்மதங்களைக் கண்டிக்கவும் வேண்டுமோ என்னும் கேள்விக்கு விடைதருவதாக உள்ளது "ஜகதி விததம்" என்னும் பகுதி; லோகத்தில் இவை பரவுவதால் கண்டிக்க வேண்டிய நிலை உண்டாயிற்று என்பது கருத்து.

ஆக இவ்விரண்டு ஶ்லோகங்களால் பகவானைப் பற்றியும், குருவைப் பற்றியும் மங்களங்கள் அருளிச் செய்யப்பட்டதாயிற்று. "விஜயதே —ஜயிக்கிறார்" என்பதால் உபாஸநம் சொல்லப்பட்டது.

३. अशेषजगद्धितानुशासनश्रुतिनिकरशिरसि समधिगतोऽयमर्थः॥ जीवपरमात्मयाथात्म्यज्ञानपूर्वकवर्णाश्रमधर्मेतिकर्तव्यताकपरमपुरुषचरण-युगलध्यानार्चनप्रणामादिः अत्यर्थप्रियः, तत्प्राप्तिफलः।

अस्य जीवात्मनोऽनाद्यविद्यासञ्चितपुण्यपापरूपकर्मप्रवाहहेतुक ब्रह्मादिसुर नर तिर्यक् स्थावरात्मक चतुर्विधदेहप्रवेशकृत तत्तदात्माभिमान-जनितावर्जनीयभवभयविध्वंसनाय, देहाति - रिक्तात्मस्वरूप - तत्स्वभावतदन्तर्यामिपरमात्मस्वरूप - तत्स्वभाव - तदुपासन - तत्फलभूतात्म - स्वरूपाविर्भावपूर्वका नवधिकातिशयानन्दब्रह्मानुभव-ज्ञापने प्रवृत्तं हि वेदान्तवाक्यजातम् - "तत्त्वमसि" "अयमात्मा ब्रह्म" "य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्यात्मा शरीरं य आत्मानमन्तरो यमयति स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः" "एष सर्वभूतान्तरात्माऽ पहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः" "तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसाऽनाशकेन" "ब्रह्मविदाप्नोति परम्" "तमेवं विद्वानमृत इह भवति। नान्यः पन्था अयनाय विद्यते" इत्यादिकम्॥



3. "அஶேஷஜகத்ஹித" என்பது தொடங்கி "ப்ரதிபாதயந்தி" என்பது வரையுள்ள பாகத்தால் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸ்ரீ விசிஷ்டாத் வைத மதக் கொள்கைகளைச் சுருக்கமாக ஸாதிக்கின்றார்.

"அஶேஷஜகத்" தர்மம், அர்த்தம், காமம், மோக்ஷம் என நான்கு வகைப்பட்ட புருஷார்த்தங்களில் ஒவ்வொன்றில் பற்று கொண்ட பல வகைப்பட்ட அதிகாரிகளுக்கும்.

"ஹிதாநுசாஸந" ஹிதம் என்ற சொல் உபாயம் உபேயம் என்பவைகளைக் கூறும். அநுசாஸநமாவது விவரமாகவும் தெளிவாகவும் ஞாபகப்படுத்துவது. இச்சொல் "ச்ருதிநிகர" என்பதுடன் சேரும். ஹிதத்தைப் பற்றி போதிக்க வந்த வேதங்கள் என்பது பொருள். ஹிதத்தை போதிக்கும் வேதங்கள் ப்ரமத்தை உபதேசியாது என்பது குறிப்பு.

இங்கு ஒரு ஸந்தேஹம் தோன்றலாம் —அபுருஷார்த்தமான ஸ்வர்க்கத்துக்குப் போகும் உபாயத்தையும் மிகவும் நிந்திக்கத்தக்க அபிசார க்ரியைகளைப் பற்றியும் வேதம் போதிக்கின்றதே அவைகளும் ஹிதங்களா? என்று, இதற்கு ஸமாதாநம் வருமாறு —ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என மூன்று குணங்களுள. ஸத்வகுணம்மிக்க ஸாத்விகர்களே மோக்ஷத்தை விரும்புவர். மற்ற குணங்களுடையவர் சிற்றின்பத்திலும் கொடிய செயல்களிலும் விருப்பம் உடையவர்களாயிருப்பர். அவர்களையும் தன் வயம் ஆக்குவதற்கே அவர்களுக்கு வேண்டியதையும் வேதம் சொல்லுகிறது. மருந்தை ஸாப்பிடுவதற்கு விரும்பாத குழந்தைகளுக்கு அம்மருந்தை வெல்லத்திலிட்டு மறைத்து உண்பித்து நோயைப் போக்குவது போன்றதிச்செயல். அப்படி ராஜஸ தாமஸர்களுக்கு வேண்டியதை வேதம் உபதேசம் செய்யாது விட்டிருப்பின் அவர்கள் தமக்கு வேண்டிய ஃபலத்தை அடையும் வழியை அறியாதவர்களாய் அநுபாதேயங்களில் உபாதேய ப்ரமங்கொண்டு அவற்றைச் செய்து அதன் வழியாகக் கெட்டழிந்து விடுவர். இப்பொழுதோவெனின் அபிசாராதி யாகங்களைச் செய்து நாளடைவில் புத்தி மாறி ஸாத்விகர்களாகி நன்மையடைவர் என்ற கருத்தாலேயே நஶ்வரமான (அழியக்கூடிய) பலன்களைப் பற்றியவைகளையும் வேதம் உபதேசித்தது. இப்படி உபதேஶியாவிடின் வேதம் ஸகல

ஜநங்களிடமும் வாத்ஸல்யம் உடையதாகாததாகிவிடும். எனவே தான் கண்ணன் கீதையில் ''த்ரைகுண்யவிஷயா: வேதா:'' என்றான். முக்குணங்களுக்குள்ள விஷயங்களை உபதேசிப்பது வேதம் என்பது பொருள்.

''ஶ்ருதிநிகரஶிரஸி'' ஶ்ருதிநிகரம் —வேதங்களின் ஸமூஹம். பரமபுருஷனைப் பற்றி உபதேசிக்கும் வேதபாகத்திற்கு ''வேதஶிரஸ்'', ''வேதாந்தம்'' என்ற பெயர்களுண்டு. வேதங்கள் பல பல ஶாகைகளை உடையவை. எனவே ஸகல சாகைகளில் காணப்படும் வேதாந்த வாக்யங்களில் என்பது பொருள். ''ஶ்ருதி:'' என்பதற்குக் கேழ்க்கப்படுவத் என்பது பொருள். அதாவது ஒரு மனிதனால் சொல்லப்படாதது. அழிவற்றதாய் என்றென்றும் நித்யமாய் இருப்பது என்பது கருத்து. இதனால் எவ்விதக் குற்றமுமற்றிருக்குமது. என்பது விளக்கப்பட்டது

''அயமர்த்த: ஸமதிகத:'' சொல்லவிருக்கும் பொருள் நன்கு அறியப்படுகிறது. அனைத்து மக்களுக்கும் நன்மையை போதிக்கும் வேதாந்த வாக்கியங்களிலிருந்து இனிச் சொல்லப் போகும் பொருள் நன்கு அறியப்படுகிறது என்பது இவ்வாக்கியத்தின் திரண்ட பொருள்.

''ஜீவபரமாத்ம யாதாத்ம்ய ஜ்ஞாநபூர்வக'' — ஜீவாத்மா பரமாத்மா இவர்களின் உண்மையான ஜ்ஞாநத்தை முன்னிட்டுக் கொண்டிருக்கும் — அதாவது அவ்விருவரின் உண்மையான ஜ்ஞாநத்துடன் செய்யப்படும், உண்மையான ஜ்ஞாநமாவது ஜீவாத்மா பரமாத்மாவுக்கு சரீர பூதன் என்பதும், உலகம் முழுவதும் பரமாத்மாவை ஆத்மாவாகக் கொண்டது என்பதுமாகிய ஜ்ஞாநமேயாம்.

''வர்ணாச்ரமதர்ம இதிகர்த்தவ்யதாக'' அந்தந்த வர்ணங்களுக்கும் ஆச்ரமங்களுக்கும் உரிய தர்மாநுஷ்டாநத்தை அங்கமாக உடைய. கீழ் சொன்ன ஜீவாத்ம பரமாத்ம விஷயமான உண்மையான ஜ்ஞாநத்தை முன்னிட்டுக் கொண்டிருக்கும் வர்ணாச்ரமங்கட்குரிய கர்மாநுஷ்டாநத்தை அங்கமாகக் கொண்ட என்பது பொருள். இது ''த்யாநார்ச்சந ப்ரணாமாதி:'' என்பதோடு சேரும்.



இப்படிச் சொன்னதால் ''தத்த்வமஸி'' முதலிய வாக்ய ஜந்ய ஜ்ஞாநம் மட்டும் ஸாதநமாகாதென்பது சொல்லப் பட்டது. சிலர் கர்மாநுஷ்டாநம் ப்ரஹ்மோபாஸநத்தில் இச்சையை மட்டும் தோற்றுவிக்குமென்பர்; மற்றும் சிலர் கர்மாநுஷ்டாநத்தால் ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்குத் தடையாக இருந்தவை விலகுகின்றன; பின் ஜ்ஞாநத்தால் ப்ரஹ்மம் அடையப்படுகிறது; ஆகையால் இரண்டும் காரணமாகின்றன வென்பர். இவ்விரண்டு பக்ஷங்களும் பாஷ்யகாரருக்கு அபிமதமல்லாதவை. நாம் செய்யும் கர்மாக்கள் பகவதாராதன மாகின்றன; அதனால் ரஜஸ்தமோ குணங்கள் அழிந்து ஸத்வகுணம் மிகுகிறது. அதனால் பக்தி ரூப ஜ்ஞாநம் பிறக்கிறது. அது மோக்ஷஸாதந மாகிறதென்பது பாஷ்யகாரர் மதம்.

''பரம புருஷ சரணயுகள'' பரமபுருஷனுடைய திருவடிகளில்.

''அத்யர்த்தப்ரிய:'' அளவற்ற ப்ரீதியுடன் செய்யப்படும். இப்பதம் ''த்யாநார்ச்சநப்ரணாமாதி:'' என்பதற்கு விஶேஷண மாகையால் மூலத்திலுள்ள வாக்யப் போக்கை மாற்றி இணைத்துக் கொள்ள வேண்டும். ப்ரீதியுடன் செய்யப்படும் த்யாநம் முதலியவை தான் உபாயமாகும். ப்ரீதி இல்லையேல் பயன் தரா.

''த்யாநார்ச்சந ப்ரணாமாதி:'' த்யாநம், அர்ச்சநம், நமஸ்காரம் முதலியவை. ''ஆதி'' என்பதால் நாம ஸங்கீர்த்தநம், யஜநம் முதலியவை கொள்ளப்படும். இவைகளுள் த்யாநமே முக்கியமானது. அர்ச்சநம், ப்ரணாமம் முதலியவைகளுடன் கூடிய த்யாநம் என்று சொன்னதாயிற்று. இதுவே ப்ரதி பந்தகங்களைப் (தடைகளை) போக்க வல்லது.

''தத்ப்ராப்தி பல:'' அவனை அடைவதற்குப் பலமாக உடையன (த்யானம் முதலியவை)

ஜீவாத்மா பரமாத்மாக்களின் உண்மையான ஜ்ஞாநத்துடன் செய்யப்படும் வரணாச்ரம தர்மங்களை அங்கமாக உடையதும், அளவு கடந்த பக்தி பூர்வமாகச் செய்யப்படுவதுமான நாராயணன் திருவடிகளைப் பற்றிய த்யாநம், அர்ச்சநம், ப்ரணாமம் முதலியவைகளுக்குப் பயன் யாதெனில் அந்த

ஸ்ரீமந்நாராயணனை அடைவதேயாம் என்பது இவ்வாக்கியத்தின் திரண்ட பொருள்.

''அஸ்ய ஜீவாத்மந:'' இந்த ஜீவாத்மாவுக்கு — கீழ் சொன்னபடி பரமாத்மாவுக்கு சரீர பூதனாய்: அவனுக்கு அடிமையாய், அவனை விட (நேர்மாறான) விருத்த ஸ்வபாவமுடைய இந்த ஜீவாத்மாவுக்கு என்பது ''அஸ்ய'' என்பதால் உணர்த்தப்படுகிறது. உண்மை நிலை இப்படியிருக்க ஜீவாத்மாவுக்கும் பரமாத்மாவுக்கும் ஐக்யம் எப்படிச் சொல்ல முடியும் என்பது கருத்து.

''அநாத்யவித்யா ஸஞ்சித'' அநாதி காலமாக வரும் அவித்யையால் ஏற்பட்டுள்ள சரீரத்தையே ஆத்மாவாக நினைப்பதும், ஆத்மா ஸ்வதந்த்ரன் என்று ப்ரமிப்பதும் அவித்யையாம்.

''புண்ய பாப ரூப'' புண்யம் பாபம் இந்த ரூபமான சரீரத்தை விட ஆத்மா வேறானது, அது இன்பமாக வாழவேண்டும், ஸ்வர்க ஸுகங்களை அனுபவிக்க வேண்டும் என்னும் எண்ணத்தோடல்லவா புண்யங்களைச் செய்கின்றனர்? அப்படியிருக்க அதை எப்படி அவித்யையின் கார்யம் எனலாம்? என்றொரு ஸந்தேஹம் தோன்றும். ஆத்மா வேறு என்னும் ஜ்ஞாநம் இருந்தாலும் அது பரமாத்மா ஒருவனுக்கே சேஷன்; அவன் திருவடிகளில் கைங்கர்யம் செய்வதே பரம ப்ராப்யம் என்ற ஜ்ஞாநமின்றி ஸ்வர்கம் முதலிய அழியும் ப்ரயோஜநத்தை உத்தேசித்துக்கர்மங்களைச் செய்வதால் அது அவித்தையின் காரியமே. மோக்ஷத்தை விரும்புபவனுக்கு புண்யம் பாபம் இரண்டும் தடங்கல்களே. பாபம் செய்பவன் துன்பமனுபவிக்கப் பிறக்கிறான். புண்யம் செய்பவன் இன்பம் நுகரப் பிறக்கிறான். எனவே இரண்டும் ஸமமானவைகளே. பாபம் இரும்பு விலங்கு; புண்யம் பொன் விலங்கு. இத்துணையே வேறுபாடு.

''கர்மப்ரவாஹ ஹேதுக'' கர்ம பரம்பரைக்குக் காரணமான,

''ப்ரஹ்மாதி ஸுர, நர, ஸ்தாவராத்மக'' —ப்ரஹ்மா முதலிய தேவதைகள், மநுஷ்யர்கள், பசு, பக்ஷிகள், மரம் முதலான.



''சதுர்வித தேஹ ப்ரவேசக்ருத'' நான்கு வித தேஹங்களில் ப்ரவேசிப்பதாலுண்டாகும்.

''தத்ததாத்மாபிமாந ஜநித'' அந்தந்த சரீரங்களையே ஆத்மாவாக எண்ணியதின் பயனாய் உண்டாகும்.

''அவர்ஜநீய பவபய வித்வம்ஸநாய'' —விலக்க முடியாத ஸம்ஸார பயத்தைப் போக்குவதற்காக.

''தேஹாதிரிக்த ஆத்மஸ்வரூப தத்ஸ்வபாவ'' —தேஹத்தை விட வேறான ஜீவாத்மாவின் ஸ்வரூபம், அதன் ஸ்வபாவம்; ஜீவாத்மாவின் ஸ்வரூபமாவது ஜ்ஞாந ஆநந்தங்களை லக்ஷணமாக உடைமை; அதன் ஸ்வபாவமாவது ஸ்ரீமந்நாராயணன் ஒருவனுக்கே எப்போதும் அடிமையாயிருத்தல். த்யாநம் செய்பவனுக்கு இவ்விரண்டும் அநுகுணமானவைகளாம்.

''ததந்தர்யாமி பரமாத்மஸ்வரூப தத்ஸ்வபாவ'' அந்த ஜீவாத்மாவுக்கு அந்தர்யாமியாக இருக்கும் பரமாத்மாவின் ஸ்வரூபம் அதன் ஸ்வபாவம்; பரமாத்மாவின் ஸ்வரூபமாவது எல்லோருக்கும் தலைவனாயிருத்தல்; ஸ்வபாவமாவது அவன் தன்னைத் தஞ்சமாகப் பற்றினவர்களுக்கு எளியனாயிருக்கை.

''ததுபாஸந'' அந்த பரமாத்மாவை உபாஸிப்பது. இது உபாயம்.

''தத்பலபூத'' அந்த உபாஸநத்திற்குப் பலமான ''ஆத்ம ஸ்வரூபாவிர்பாவபூர்வக'' ஆத்மாவின் பரிசுத்தமான ஸ்வரூபம் வெளிப்படுவதை முன்னிட்டுக் கொண்டிருக்கும். உபாஸநம் செய்வதால் ஆத்மாவின் பரிசுத்தமான ஸ்வரூபம் தோன்றுகிற தென்பது கருத்து, ஜீவாத்மா பரிசுத்தமானது, எவ்வித தோஷமுமில்லாதது, ஸர்வஜ்ஞத்வம் முதலான குணங்களை உடையது. இவை வெளிப்படாமல் மறைந்திருப்பதற்குக் காரணம் கர்ம பலாநுபவத்துக்காக ஏற்பட்ட ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமேயாம். கர்மபந்தம் விட்டுவிட்டால் உண்மையான ஸ்வரூபம் தோன்றுகிறது. சேற்றில் அழுந்திய மாணிக்கத்தை அலம்பியதும் அதன் ஒளி ப்ரகாசிப்பது போன்றதிது.

''அநவதிகாதிசயாநந்த ப்ரஹ்மாநுபவஜ்ஞாபநே'' அளவற்ற அதிசயத்தைப் பெற்ற ஆநந்தத்தை குணமாக உடைய பரப்ரஹ்மத்தை அநுபவிப்பதை அநுசாஸநம் செய்வதில், ''ஹிதாநுசாஸந'' என்ற விடத்திலுள்ள ''அநுசாஸந'' சப்தமும் இங்குள்ள ''ஜ்ஞாபந'' என்ற சப்தமும் ஒரே அர்த்தமுடையன.

''வேதாந்த வாக்யஜாதம் ப்ரவ்ருத்தம் ஹி'' — அனைத்து வேதாந்த வாக்யங்களும் ப்ரவ்ருத்திக்கின்றனவல்லவா? கேவலம் ஒரு வாக்யத்தை மட்டும் ஆதாரமாகக் கொண்டு நான் இப்படிச் சொல்ல வில்லை. அனைத்து வேதாந்த வாக்யங்களும் இப்படித்தான் கூறுகின்றன என்பது கருத்து.

இந்த ஜீவாத்மா பலபல பிறவிகளை எடுத்துள்ளான். அப்பிறவிகளில் தேஹாத்ம ப்ரமத்தையுடையவனாய் இருந்து கொண்டு தன்னடைவாகப் புண்ணிய பாபங்களைச் செய்துள்ளான். அந்தப் புண்ணிய பாப ரூபமான கர்மாக்களின் பலத்தை அநுபவிப்பதற்காக அவைகளுக்கேற்ப நான்கு வகையான சரீரங்களில் ப்ரவேசிக்கின்றான், அவித்யையால் புண்ய பாப ரூபகர்மம், கர்மத்தால் தேஹ ப்ரவேசம், தேஹப்ரவேசத்தால் தேஹாத்மாபிமாநம், திரும்பவும் புண்ய பாப ரூப கர்மம் என்றிப்படி விலக்க முடியாது தொடர்ந்து வரும் ஸம்ஸார பயத்தைப் போக்க, தேஹத்தைக் காட்டிலும் வேறான ஜீவாத்மாவின் ஸ்வருபஸ்வபாவங்களையும் அந்த ஜீவாத்மாவுக்கு அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவின் ஸ்வரூப ஸ்வபாவங்களையும் அறிந்து, அந்த பரமாத்மாவை உபாஸித்தல், அவ்வுபாஸநத்தின் பலனாக ஜீவாத்மாவின் உண்மையான ஸ்வரூபம் வெளிப்படுதல், அதன்பின் ஆநந்த குணகனான பரப்ரஹ்மத்தை அநுபவித்தல் என்பதையல்லவா அனைத்து வேதாந்த வாக்யங்களும் தெளிவாக விளக்குகின்றன என்பது இவ்வாக்கியத்தின் திரண்ட பொருள்.

அந்த வேதாந்த வாக்யங்களில் ஏழை மட்டும் இங்கு எடுத்துக் காட்டுகிறார்.

இவற்றின் அர்த்தம்.

''தத்த்வமஸி'' —த்வம்-நீ; ததஸி-அதுவாகிறாய் — நீ பரமாத்மாவை ஆத்மாவாக உடையவனாக இருக்கிறாய் என்பது பொருள். ''த்வம்'' என்பதால் முன்னிற்குமவன் குறிப்பிடப்படுகிறான்; ''தத்''-அது, என்று படர்க்கையில் உள்ள பரம் பொருள் குறிப்பிடப்படுகிறது. முன்னிற்பவனும் படர்க்கையில் இருப்பவனும் ஒன்றாவது பொருந்தாதன்றோ! இத்தால் ஜீவாத்ம பரமாத்ம பேதம் ஸித்திக்கிறது. ''அயமாத்மா ப்ரஹ்ம''-ஆத்மாயம்-ஆத்மாவென்று வழங்கப் பெற்றவை எல்லாம் ப்ரஹ்ம-பரப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடையன. தத்த்வமஸி என்னும் வாக்யம் ஒரு ஜீவனைப் பற்றியது. இது ஜீவஸாமாந்யத்தைப் பற்றியது.



''ய ஆத்மநி...........அம்ருத:'' — ய: -எந்த பகவான் ஆத்மநி-ஜீவாத்மாவினுள் இருப்பவனாகிறானோ, யம்-எந்த பரமாத்மாவை, ஆத்மா-ஜீவாத்மா, ந வேத-அறியவில்லையோ, யஸ்ய-எந்த பரமாத்மாவுக்கு, ஆத்மா-ஜீவாத்மா, சரீரம்-உடலாகிறதோ ய:- எந்த பரமாத்மா, ஆத்மாநமந்தர: யமயதி-ஜீவாத்மாவை நியமிக்கிறானோ, ஸ: அம்ருத:- அந்த விகாரமற்ற அந்தர்யாமி, தே ஆத்மா-உனக்கு ஆத்மா. இது கடக ச்ருதியாம். கடகச் ச்ருதியாவது-சில ச்ருதிகள் ஜீவாத்ம பரமாத்ம ஐக்யத்தைச் சொல்லுகின்றன. சில ச்ருதிகள் ஜீவாத்ம பரமாத்ம பேதத்தைச் சொல்லுகின்றன. எனவே ச்ருதிகளுக்குள் விரோத ஸந்தேஹம் உண்டாகின்றது. இந்த ஸந்தேஹத்தை விலக்க ஜீவ ப்ரஹ்மங்களுக்கு சரீராத்ம பாவத்தை விளக்கிக் கூறுவதால் கடக ச்ருதிகள் என்று வழங்கப் பெறுகின்றன.

''ஏஷ............நாராயண:'' — ஸர்வபூத-எல்லா பூதங்களுக்கும், அந்தராத்மா-அந்தராத்மாவாக இருக்கும், ஏஷ:-இவன், அபஹத பாப்மா-கர்ம ஸம்பந்தம் அற்று, திவ்யோ தேவ ஏகோ நாராயண:- திவ்யனாக ப்ரகாசிக்கும்-நாராயணனை ஒருவனே என்று கூறும் இந்த ச்ருதி, அந்தராத்மாவாக விளங்கும் பரமாத்மா எவன் என்ற ஸந்தேஹத்தைப் போக்கி அவன் நாராயணனே என்கிறது.

''தமேதம்..... அநாசகேந'' — தமேதம்-அத்தகைய இந்த பரமாத்மாவை, வேதாநு வசநேந-வேத வாக்யங்களின் துணையால், ப்ராஹ்மணா: - ப்ரஹ்ம வித்துக்கள், யஜ்ஞேந-பலனை எதிர் பார்க்காமல் செய்யும் வர்ணாச்ரம தர்மமாகிற யாகத்தாலும், தாநேந- தாநத்தாலும், அநாசகேந தபஸா- அழியாத தபஸ்ஸாலும் விவிதிஷந்தி-அறிய

விரும்புகின்றனர். இவ்வாக்யம் நாம் செய்யும் வர்ணாச்ரமாநுஷ்டான ரூபமான கர்மங்கள் உபாஸநத்துக்கு அங்கங்கள் என்கின்றன.

"ப்ரஹ்மவித் - பரம புருஷனை உபாஸிப்பவன், பரம் ஆப்நோதி-பரம புருஷனை அவனையே அடைகிறான். உபாஸநம் தான் அவனை அடையும் உபாயமாம், என்கிறது இந்த வாக்யம். "தமேவம்.... வித்யதே" — தமேவம் வித்வான்-அவனை இவ்விதம் உபாஸிப்பவனே, அம்ருத இஹ பவதி" முக்தனாகிறான். அயநாய-பரமாத்மாவை அடைவதற்கு, அந்ய: பந்தா: ந-வேறு வழியில்லை. ப்ரமாத்மாவை அடைவதற்கு உபாஸனையைத் தவிர்த்து வேறுவழி கிடையாதென்கிறது இவ்வாக்யம்.

"இத்யாதிகம்" இவை முதலியன. ஒரு சிலவற்றையே நான் உதாஹரித்துள்ளேன். ஜீவாத்ம பரமாத்ம பேதத்தை உபதேசிக்கும் ச்ருதிகளும், உபாஸநமே பரமாத்ம ப்ராப்திக்கு உபாயம் என்னும் ச்ருதிகளும் பல பல உள்ளன என்றாராயிற்று.

४. जीवात्मनः स्वरूपम् - देवमनुष्यादि प्रकृति परिणामविशेषरूप नानाविधभेदरहितम्; ज्ञानानन्दैकगुणम्। तस्यैतस्य कर्मकृतदेवादिभेदेविध्वस्ते स्वरूपभेदो वाचामगोचरः स्वसंवेद्यः। ज्ञानस्वरुपं इत्येतावदेव निर्देश्यम्। तच्च सर्वेषामात्मनां समानम्॥

4. கீழ் உதாரணமாகக் காட்டிய ச்ருதிகளில் ஜீவனது ஸ்வரூபமோ, பரமாத்மாவின் ஸ்வரூபமோ விளக்கப் படவில்லையே எனின் அவைகளின் ஸ்வரூபங்கள் வேதத்தின் உபப்ருஹ்மணங்களான-தெளிவாய் விளக்குவதான - ஸ்ம்ருதி, புராணம் முதலியவற்றில் உபபாதிக்கப் பட்டிருப்பதால் (விளக்கப்பட்டுள்ளதால்) அவைகளும் நம்மால் கைகொள்ளத் தக்கவையே என்னும் கருத்தால் அவற்றில் விளக்கப்பட்டுள்ளபடி ஜீவாத்ம பரமாத்ம ஸ்வரூபங்களை விவரிக்கிறார்.

"ஜீவாத்மந: ஸ்வரூபம்"— ஜீவாத்மாவின் ஸ்வரூபம் வருமாறு என்பது பொருள்.



"தேவ...........பேதரஹிதம்"—ப்ரக்ருதி எனப்படும் த்ரவ்யத்தின் பரிணாம விசேஷத்தால் வருபவை, ஒருவன் தேவன், மநுஷ்யன் என்று சொல்லப்படும் பேச்சுக்களெல்லாம். இத்தகைய நாநாவிதமான-பல வகையான-பேதங்கள் தேஹங்களைப் பற்றியவை. எனவே ஆத்மா இத்தகைய பேதங்களுக்கு இருப்பிடமல்லாதது.

"ததாத்மா ப்ரக்ருதே: ஸங்காத் அஹம் மாநாதி தூஷித: ।
பஜதேப்ராக்ருதான்தர்மான்அந்யஸ்தேப்ऽயோபிஸோऽவ்யய:" ॥

ப்ரக்ருதியின் விகாரமாகிற தேஹத்தின் தொடர்பால் ஆத்மாவுக்கு தேஹாத்ம ப்ரமமும், ஸ்வதந்த்ர ஆத்மப்ரமமும், மேலும் இவை போன்று பல ப்ராக்ருத தர்மங்களும் உண்டாகின்றன. ஆயின் உண்மையில் அந்த ஆத்மா இவைகளை விட வேறு என்கின்றது இந்த ஸ்லோகம்.

"புமாந் ந தேவோ ந நரோ ந பசு: ந ச பாதப: ।
சரீராக்ருதி பேதாஸ்து பூபைதே கர்ம யோநய: " ॥

ஏ ராஜனே! ஜீவாத்மா தேவனல்லன், மனிதனல்லன், பசுவல்லன்; மரமல்லன்; இந்த பேதங்களெல்லாம் சரீர ரூபமான ஆக்ருதியில் இருப்பவை; இம்மாதிரியான சரீர பேதத்திற்குக் காரணம் கர்மமே, இது போல் ஒருவன் நான் ஸுகமாக இருக்கிறேன், நான் துக்கப்படுகிறேன் என நினைப்பதாகிய பேதங்களும் சரீரத்தின் தொடர்பால் உண்டாவனவே என்கிறது மற்றொன்று;

"ஜ்ஞாநாநந்த மயஸ்த்வாத்மா சேஷோ ஹி பரமாத்மந:"

ஜ்ஞாநத்தன்மை, ஆனந்தத்தன்மை இவைகளை குணங்களாக உடையது ஆத்மா, அது போல பரமாத்மாவுக்கு அடிமையானது" என்கின்றன உபப்ருஹ்மணங்கள்.

"ஜ்ஞாநாநந்தைக குணம்"-சரீரத்தில் தோன்றும் பேதங்கள் அழிந்த பின் ஆத்மாக்களுக்குள் எவ்வித பேதமும் சொல்ல முடியாது. ஏனெனில் எல்லா ஆத்மாக்களுக்கும் ஜ்ஞாநாநந்த குணத்தைப் பெற்றிருத்தல் ஸமானமானதால்.

"தஸ்யைதஸ்ய............ஸ்வஸம்வேத்யம்— அத்தகைய இந்த ஆத்மாவினுடைய புண்ய பாப ரூப கர்மங்களின்

தொடர்பால் உண்டான தேவ, மநுஷ்ய, திர்யக், ஸ்தாவராதி சரீரம் அழிந்த பின், ஓர் ஆத்மாவுக்கும் மற்ருேர் ஆத்மாவுக்கும் உள்ள வேறுபாடு வாயால் சொல்ல முடியாதது. தாம் தாமே அறிந்து கொள்ள வேண்டியது. கர்ம க்ருதமான சரீர பேதத்தை யிட்டு ஆத்ம பேதத்தைச் சொல்ல முடியாதே தவிர, ஆத்மாக்களுக்குள் ஸ்வபாவத்தால் ஒவ்வொன்றுக்கும் பேதம் உண்டு என்பது கருத்து. அப்பேதத்தை எப்படிக் கூறுவதெனின் ''ஜ்ஞாநஸ்வரூபமித்யேதாவதேவ நிர்தேச்யம்'' ஆத்மா ஜ்ஞாநஸ்வரூபமானது என்று மட்டும் சொல்லத்தக்கது.''

''தச்ச............ஸமாநம்''— அந்த ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் எல்லா ஆத்மாக்களுக்கும் ஸமம்.

இதன் ஸாரம் — ஜீவாத்மாவிடம் இரண்டு விதமான பேதமுள்ளது. ஒன்று பாஹ்ய பேதம், இரண்டு ஆந்தர பேதம். இவ்விரண்டு பேதங்களும் ப்ரக்ருதியின் பரிணமமாகிய, தேஹம், அந்த:கரணம் என்னும் உபாதிகளின் ஸம்பந்தத்தால் ஆத்மாவில் தோன்றுகின்றன. தேஹம் அந்த:கரணம் என்னும் உபாதிகளின் ஸம்பந்தத்துக்குக் காரணம் கர்மமே.

கர்மா அழிந்தபின் இந்த உபாதிகளின் ஸம்பந்தமும் அழிந்து விடும். அது அழிந்த பின் ஆத்மாவில் எவ்வித பேதமும் தோன்ருது. அப்போது ஆத்மா தனது இயற்கை ஸ்வபாவமான ஜ்ஞாநாநந்த ஸ்வரூபத்தில் ப்ரகாசிக்கும். ஆத்மா ஸ்வயம் ப்ரகாசமானது. இந்த ஜ்ஞாநாநந்த ஸ்வரூபத்தில் சரீர ஸம்பந்தத்தால் வரும் தேவன், மநுஷ்யன் முதலிய பாஹ்ய பேதமும், நான் ஸுகமாக உள்ளேன், நான் துக்கப்படுகிறேன் என்பது போன்ற ஆந்தரபேதமும் தோன்றுவதில்லை. அங்ஙனமாயின் ஆத்மாக்களுக்குள் பேதத்தை எப்படி அறிவதெனின் அது தேவாதி பேதம் போல் வாயால் சொல்லவியலாதது. ஆத்மாக்கள் தாம்தாமே அறிந்து கொள்ள வேண்டியது. ஆத்மா, ஜ்ஞாந வடிவினன் என்றுதான் சொல்லவியலும். இவ்வடிவம் அனைத்து ஆத்மாக்களுக்கும் ஸமமானது என்பதாம்.

''நாநாவித பேத'' என்பதால் பாஹ்ய பேதமும் ஆந்தர பேதமும் கொள்ளப்பட்டது.



५. एवंविधचिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य उद्भवस्थितिप्रलयसंसार निवर्तनैकहेतुभूतः समस्तहेयप्रत्यनीकतया, अनन्तकल्याणैकतानतया च, स्वेतरसमस्तवस्तुविलक्षणस्वरूपः, अनवधिकातिशयासङ्ख्येयकल्याणगुणगणः, ''सर्वात्म'' ''परं ब्रह्म'' ''परं ज्योतिः'' ''परतत्व'' ''परमात्म'' सदादिशब्दभेदैर्निखिलवेदान्तवेद्यो भगवान्नारायणः पुरुषोत्तम इत्यन्तर्यामिस्वरूपम्। तस्य च वैभवप्रतिपादनपरा भेदश्रुतयः स्वेतरसमस्तचिद चिद्वस्तुजातान्तरात्मतया निखिलनियमनम्, तच्छक्ति - तदंश - तद्विभूति - तद्रूप - तच्छरीरतत्तनु प्रभृतिभिश्शब्दैः, तत्सामानाधिकरण्येन च प्रतिपादयन्ति ॥

5. இனி அந்தர்யாமியாக இருப்பவன் நாராயணன் என்றும் அவனது ஸ்வரூபத்தையும் விளக்குகின்ருர்.

''ஏவம் வித சித சிதாத்மக ப்ரபஞ்சஸ்ய'' —கீழ் விளக்கியபடியுள்ள சித்ரூபமாகவும் அசித் ரூபமாகவும் உள்ள உலகத்தின் ''உத்பவ ஸ்திதி ப்ரலய ஸம்ஸார நிவர்தனைக ஹேது பூத:'' —''உத்பவ:''—படைப்பு, ''ஸ்திதி:''— காப்பு ''ப்ரலய:'' — அழிப்பு, ''ஸம்ஸாரநிவர்த்தந'' — மோக்ஷம் ஆகிய இந்நான்கிற்கும் ''ஏக ஹேது பூத:'' — முக்கிய காரணனுகவும் ''ஸமஸ்த ஹேய ப்ரத்யநீகதயா'' ஸகல ஹேய குணங்கள் அற்றிருப்பதாலும், ''அநந்ததயா ச'' —அநந்தமான ஆநந்தம் முதலிய குணங்களுக்கு இருப்பிடமாக இருப்பதாலும்

''ஸ்வேதர...........ஸ்வரூப:'' — ''ஸ்வேதர'' —தன்னைவிட வேறான, ''ஸமஸ்தவஸ்து'' —ஸமஸ்தவஸ்துக்களைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமான ஸ்வரூபத்தையுடையதாயும்.

''அநவதிக............கண:''— அளவில்லாத மேன்மை பொருந்திய கணக்கற்ற கல்யாண குணக் கூட்ட களையுடையதாயும்.

''ஸர்வாத்ம............வேத்ய: ஸர்வாத்மா, பரப்ரஹ்மம், பரஞ்ஜ்யோதிஸ், பரதத்வம், பரமாத்மா, ஸத், இது போன்ற

பல வகையான சப்தங்களால் எல்லா வேதாந்தங்களிலும் விவரித்துக் கூறப்படுவதாயும்.

''பகவாந்..........ஸ்வரூபம்'' ஜ்ஞானம் முதலிய ஆறு குணங்களால் பரிபூர்ணமாயும், உபயவிபூதியையுமுடைய நாராயணன், புருஷோத்தமன், என்னும் சப்தங்களால் சொல்லப்படும் ஸ்வரூபமே அந்தர்யாமியின் ஸ்வரூபம்.

இவையாவும் ஜீவாத்மா வேறு, பரமாத்மா வேறு எனச் சொல்லும் பேதச்ருதிக்கு ஒத்து வரலாம், இரண்டும் ஒன்று என்னும் அபேதச்ருதிக்கு விரோதமானதன்றோ எனின் அதற்கு ஸமாதாநம் அருளிச் செய்கிறார் ''அஸ்யைவ ச'' என்பதால்.

விருத்தமன்று; ஏனெனில் பேதச்ருதிகள் எக்கருத்தை ப்ரதிபாதிக்கின்றனவோ-விளக்கிக் கூறுகின்றனவோ-அதே கருத்தை தான் அபேத ச்ருதிகளும் ப்ரதி பாதிக்கின்றன. விளக்கும் முறையில் தான் வேற்றுமை. பேதச்ருதிகள் என்ன கூறுகின்றன; தன்னை விட வேறான அனைத்து சிதசித்வஸ்துக்களிலும் நாராயணன், அந்தர்யாமியாக இருந்து கொண்டு யாவற்றையும் நியமித்துக் கொண்டு வருகிறுன் என்பதை ''தச்சக்தி, ததம்ச, தத்விபூதி, தத்ரூப, தச்சரீர, தத்தநு'' முதலிய சப்தங்களால் விளக்குகின்றன. இக்கருத்தையே அபேதச்ருதிகள் ஸாமாநாதிகரண்யத்தால் விளக்குகின்றன. எனவே யாதொரு விரோதமுமில்லை.

''தச்சக்தி''—''பரஸ்ய ப்ரஹ்மண: சக்தி: தததேதகிலம் ஜகத்'' இதம் அகிலம் ஜகத்—இந்த உலகம் யாவும், ''பரஸ்ய ப்ரஹ்மண: சக்தி:— பரப்ரஹ்மமான அவனது சக்தியாம். சக்தியாவது யாது? ஒரு செயலைச் செய்வதற்கு இன்றியமையாததோர் விசேஷம்தானே! இவ்வுலகம் அவனது சக்தி என்றால் என்ன கருத்து? உலகம் அவனுக்கு சரீரமாகவுள்ளது. அவன் அதனுள் வ்யாபித்திருக்கிறான். அதனால் அது ஒரு செயலைச் செய்யும் யோக்யதையைப் பெறுகின்றது என்று தானே பொருளாயிற்று. ஆகையால் சக்தி.

''ததம்ச''—''விஷ்ணோரம்சோ த்விஜோத்தம'' இவ்வுலகம் விஷ்ணுவின் அம்சம். உலகம் நாராயணனுக்கு விசேஷணமாக உள்ளது. நாராயணன் விசேஷ்யமாக உள்ளான். எனவே உலகம் விசிஷ்டத்தின் அம்சம்.



''தத் விபூதி'' ''விஷ்ணோரேதா விபூதய:'' எல்லாம் விஷ்ணுவின் விபூதிகள். விஷ்ணு நியமிப்பவன், உலகம் நியமிக்கப்படும் பொருள். எனவே அது அவனது விபூதியாயிற்று.

'தத்ரூப' ''பரஸ்ய ப்ரஹ்மணோ ரூபம்'' எல்லாம் பரப்ரஹ்மத்தின் உருவம்.

'தச்சரீர' — ''ஜகத் ஸர்வம் சரீரம் தே'' உலகம் முழுவதும் உனது சரீரம்.

''தத்தநு''— ''தாநி ஸர்வாணி தத்வபு:'' உலகம் யாவும் அவனுக்கு உடலாகின்றது. விஷ்ணு எங்கும் பரந்திருப்பவன்; எனவே ஜகத் அவனுல் வ்யாபிக்கப்பட்டிருக்கிறது; அவனுல் நியமிக்கப்பட்டும் வருகிறது. ஆதலால் அது அவன் சரீரமாயிற்று. கீழ்ச் சொல்லப்பட்ட பேத ச்ருதிகளிலுள்ள சக்தி, அம்ச, விபூதி, ரூப, சரீர, தநு முதலிய சப்தங்கள் அவன் அந்தர்யாமியாக இருந்து எல்லாவற்றையும் நியமித்து வருகிறுன் என்று அவன் நியமநத்தைச் சொல்வது போல, அபேத ச்ருதிகளும் அவனுடைய நியமநத்தையே ஸாமாநாதிகரண்யத்தால் காட்டுகின்றன. எனவே எல்லா ச்ருதிகளும் அவன் பெருமையையே பேசுகின்றன என்பதில் ஸந்தேஹமே இல்லை.

''ஸாமாநாதிகரண்யம்'' என்றுல் என்ன என்பதைத் தற்போது தெரிந்து கொள்வது அவச்யமாகிறது. ''ஸமாநமான அதிகரணத்தைப் பெற்றிருக்கை'' என்பது ஸாமாநாதிகரண்யம் என்பதன் பொருளாம். அதாவது வெவ்வேறு அர்த்தமுள்ள பல சப்தங்கள் ஒரே பொருளைப் பற்றி நின்றுல் அவைகள் ஸமாநமான அதிகரணத்தை உடையவை என்றதாயிற்று. இப்படியின்றி வெவ்வேறு பொருள்களைப் பற்றி நின்றுல் அவை வெவ்வேறு அதிகரணங்களை உடையவை— வ்யதிகரணங்கள் என்பர்.

''ஜகத் ப்ரஹ்மமே'' என்று சொல்லுமிடத்தில் ஜகத் என்ற சொல்லும் ப்ரஹ்மம் என்ற சொல்லும் ஒரே பொருளைப் பற்றியிருப்பதால் அவை ஸமாநாதிகரணங்கள். ''ஜகத் என்பதொன்று, ப்ரஹ்மம் என்பது மற்றொன்று'' எனச் சொல்லுமிடத்தில் ஜகத் என்பதும் ப்ரஹ்மம் என்பதும்

வெவ்வேறு பொருளை ஆச்ரயித்திருப்பதால் அவை வ்யதிகரணங்களாம். ஸாமாநாதிகரண்யத்தை மற்றொரு விதமாகவும் சொல்லலாம். விசேஷணங்களால் வெவ்வேறான அர்த்தத்தைப் பெற்று விசேஷ்யத்தால் ஒரே அர்த்தத்தைப் பெற்றிருக்கையும் ஸாமாநாதிகரண்யமே. ஓர் உதாஹரணத்தால் விளக்குவோம். ''நீலமாயும், வட்டமாயும், பெரியதாயும், உள்ள குடம்'' என்றால், இதில் நீலம், வட்டம், பெரியது என்பவை விசேஷணங்கள், அதாவது ஒரு பொருளின் தன்மைகளைக் கூறுபவை — விசேஷணம் என்றதாயிற்று. குடம் என்பது விசேஷ்யம். அதாவது அவ்விசேஷணங்களைப் பெற்றிருப்பது விசேஷ்யம் என்றாயிற்று, இங்கு நீலம் வட்டம் பெரியது என்பவை வெவ்வேறான அர்த்தத்தையுடைய சொற்கள். இவையாவும் விசேஷ்யமாகிய குடத்தைச் சார்ந்து ஒரே அர்த்தத்தையுடையன வாயின. இதுவும் ஸாமாநாதி கரண்யமே.

விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் ப்ரபஞ்சம் வேறு ப்ரஹ்மம் வேறானதால் அவைகளுக்கு முன்போல் ஸாமாநாதி கரண்யமில்லை. இருப்பினும் ப்ரபஞ்சத்துள் ப்ரஹ்மம் அந்தராத்மாவாக இருந்து கொண்டு அதை நியமித்துக்கொண்டு வருகிறபடியால் சரீரத்தைச் சொல்லும் சப்தங்களெல்லாம் சரீரியான பரமாத்ம பர்யந்தம் செல்லுமாகையால் அதன்படி அவைகளுக்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் சொல்லத் தட்டில்லை. ஆகையால் எங்கெங்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் சொல்லப்படுகிறதோ அங்கெல்லாம் எல்லா வஸ்துக்களையும் ப்ரஹ்மம் நியமிக்கிறது என்பது சொல்லப்படுகிறபடியால் ப்ரஹ்மத்தின் வைபவம் சொன்னதாகவே ஆகிறது.

இதுவரை ஸ்வாமி ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதித்தருளிய ஸ்வபக்ஷ ஸங்க்ஷேபம் வருமாறு:—

சித் எனச் சொல்லப்படும் ஜீவன் ஜ்ஞாநாநந்தங்களையே குணமாக உடையவன். அவன் ஜ்ஞாநஸ்வரூபன். தான் செய்த கர்மமடியாக வெவ்வேறு தேஹங்களை அடைகிறான். அக்கர்மம் கழிந்தால் வெவ்வேறு சரீர ஸம்பந்தங்களால் உண்டாகும் ஸ்வரூபபேதம் கழிந்து ஆத்மஸ்வரூபத்தின் பேதம் மட்டும் நிற்கின்றது. இது அழிவற்றது.



அசித் எனப்படும் ப்ரக்ருதி ஒருவித மாறுபாட்டை அடைந்து ஜீவாத்மாக்களுக்குக் கர்மமடியாக வரும் தேஹங்களாக மாறுகின்றது. இது அழியும் தன்மைத்து.

சித் அசித் எனப்படுமிவையிரண்டும் சேர்ந்து உண்டாகியிருக்கும் இவ்வுலகத்தைப் படைப்பவன் பரமாத்மாவான நாராயணன். காப்பவனுமவனே, அழிப்பவனுமவனே, சேதந வர்கங்களுக்கு அவைகளுக்குரிய காலங்களில் மோக்ஷத்தைத் தருபவனுமவனே, அவன் ஹேயகுணங்களற்றவன். ஆநந்தம் முதலிய ஸகல கல்யாண குணங்களுக்கெல்லாம் நிதியானவன். மற்ற வஸ்துக்களின் ஸ்வரூபத்தை விட வேறுபட்டதும் விலக்ஷணமாகியதுமான ஸ்வரூபத்தை உடையவன். தன்னைத் தவிர்த்த பிற வஸ்துக்கள் யாவற்றிற்கும் அந்தர்யாமியாக இருந்துகொண்டு அவை யாவற்றையும் நியமித்து வருகிறான். இக்காரணத்தால் அவன் சரீரீ என்றும் பிறவஸ்துக்கள் அவனுக்கு சரீரங்களென்றும் ச்ருதிகள் சொல்லுகின்றன. இக்காரணத்தாலேயே அவனே ப்ரபஞ்சம் என்று சிற்சில ச்ருதிகள் சொல்லுகின்றன. வேறு சில ச்ருதிகள் ப்ரபஞ்சத்தை அவனுடைய அம்சமென்றும் சக்தி என்றும் விபூதி என்றும் சொல்லுவதோடு அந்த நாராயணனையே ஆத்மாவென்றும் ஜ்யோதிஸ் என்றும் தத்வமென்றும் ஸத் என்றும் வ்யவஹரிக்கின்றன.

இத்தகைய உண்மையான ஜ்ஞாநத்துடன், அந்த நாராயணனால் நியமிக்கப்பட்டுள்ள வர்ணாச்ரம தர்மத்தை எவ்விதக் குறையுமின்றி பலனை எதிர்பார்க்காமல் ச்ரத்தையுடன் அவனது ஆராதனமாகச் செய்து கொண்டு வரவேண்டும். அவன் திருவடிகளில் த்யாந, அர்ச்சன, ப்ரணாம, நாமஸங்கீர்த்தநம் முதலிய உபாஸநத்தையும் பரம ப்ரீதியுடன் செய்யவேண்டும். இவை போன்றவைகளால் தமது கர்மம் கழிய வாக்யார்த்த ஜ்ஞாநம் முதலியவற்றால் மட்டும் போக்க முடியாத ஸம்ஸார பயத்தினின்றும் விடுபடுவர். பின் தமது ஸ்வரூப ஆவிர்பாவத்தைப் பெற்று சொல்ல முடியாத ஆநந்தத்தைக் கொடுக்கும் ப்ரஹ்மாநுபவத்தை ஸகல ஜீவன்களும் பெறுகின்றனர் என்பனவே ச்ருதிகளால் சொல்லப்படுபவைகளாம்.

६. तस्य वैभवप्रतिपादनपराणामेषां सामानाधिकरण्यादीनां विवरणे प्रवृत्ताः केचन—“निर्विशेषज्ञानमात्रमेव ब्रह्म; तच्च नित्यमुक्तस्वप्रकाशमपि तत्त्वमस्यादिसामानाधिकरण्यावगतजीवैक्यम्; ब्रह्मैव अज्ञम्, बध्यते, मुच्यते च; निर्विशेषचिन्मात्रातिरेकि ईश - ईशितव्याद्यनन्तविकल्पस्वरूपं कृत्स्नं जगत् मिथ्या; कश्चिद्बद्धः, कश्चिन्मुक्त इतीयं व्यवस्था न विद्यते; इतःपूर्वं केचन मुक्ता इत्ययमर्थो मिथ्या; एकमेव शरीरं जीववत्, निर्जीवानीतराणि शरीराणि; तच्च शरीरं किमिति न व्यवस्थितम्; आचार्यो ज्ञानस्योपदेष्टा मिथ्या; प्रमाता मिथ्या; शास्त्रं च मिथ्या; शास्त्रजन्यज्ञानं च मिथ्या; एतत्सर्वं मिथ्याभूतेनैव शास्त्रेणावगतम्”—इति वर्णयन्ति ॥

6. சங்கரர் மதத்தைச் சுருக்கமாகக் கூறுகிறார் “தஸ்ய” என்பது தொடங்கி “வர்ணயந்தி” என்பது வரையில். ப்ரஹ்மம், முழுவதும் ஜ்ஞாநவடிவமே. உப்பு எப்படி உள்ளும் புறமும் உப்பாகவே இருக்குமோ அது போல் ப்ரஹ்மமும் ஜ்ஞாந வடிவாகவே உள்ளது. விஜாதீயம், ஸஜாதீயம், ஸ்வகதம் எனப்படும் பேதங்கள் அற்றிருப்பதால் ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷமானது, அதாவது ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்து வேறு எதுவும் இல்லை என்பது கருத்து.

அந்த ப்ரஹ்மம் நித்ய முக்தமாய்—எவ்வித பந்தமும் இல்லாததாய்—இருப்பதுடன் ஸ்வயம் ப்ரகாசமாக இருப்பதையும் ஸ்வபாவமாக உடைத்தாயுள்ளது. இப்படி பந்தமற்று ஸ்வயம் ப்ரகாசமாய் இருந்த போதிலும் அந்த ப்ரஹ்மம் அவித்யையால் — அஜ்ஞாநத்தால் — மறைக்கப்படுகிறது. அதனால் தனது உண்மையை அறியாமல் பேதப்ரமத்தை அநுபவித்து ஸம்ஸார பந்தத்தை அடைகிறது. ஸ்வயம் ப்ரகாசமான வஸ்துவுக்கு உண்மையை அறியாமை என்னும் நிலை எப்படி யுண்டாகுமெனின் “தத்த்வமஸி” என்கிற வாக்யம் ஜீவ ப்ரஹ்ம ஐக்யத்தைச் சொல்லுகிறபடியால் இப்படிக் கல்பிக்க வேண்டியுள்ளது என்கின்றனர்.

ஜ்ஞாநமாத்ரமாயுள்ள ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர மற்றவையாவும் பொய், ஒருவன் ஈச்வரன் போன்றும்



அவனுக்கு உட்பட்டவை போன்றும், மேலும் இவ்வாறு கணக்கற்ற பேதங்களைக் கொண்ட உலகம் முழுவதும் பொய்யானதே.

ஒருவன் ஸம்ஸாரத்தில் சிக்குண்டு பத்த ஜீவனாயுள்ளான்; மற்றொருவன் அதிலிருந்து விடுபட்டு முக்த ஜீவனாயுள்ளான் என்பதை ஒப்புக்கொண்டால் ஜீவபேதம் ஒப்புக்கொண்டதாக ஆகிவிடுமாகையால் அது போன்ற வ்யவஸ்தையே கிடையாதென்கின்றனர்.

இதற்கு முன் சுகர் முதலான சிலர் முக்தர்கள் என்று சொல்லப்படுவதும் பொய்.

ஒரு சரீரம் மட்டுமே ஜீவனுடன் கூடியது; மற்ற சரீரங்கள் யாவும் ஜீவனற்றவை. அந்த ஜீவனையுடைய சரீரம் எதுவென்று சொல்ல முடியாது. கண்கூடாக ஒவ்வொரு சரீரத்திலும் காணும் பல ஆத்மாக்களை இல்லை என்பது ஏன் எனின் ஆத்மாக்களுக்குள் பரஸ்பரம் பேதத்தை அவர் ஒப்புக் கொள்ளாமையை ஸாதிப்பதற்காகவாம். ஒரே ஆத்மாதான் உள்ளதெனில் ஒருவன் சுகப்படும்போது எல்லோரும் சுகமடைவதும் ஒருவன் துக்கப்படும்போது எல்லோரும் துக்கமடைவதும் காணவில்லையே எனின் ஒரே சரீரம் தான் ஜீவனுடையது; மற்றைய சரீரம் யாவும் ஜீவனற்றவை. அந்த ஜீவனுடைய சரீரம் இதுதான் என்றும் வ்யவஸ்த்தை இல்லை எனக் கற்பிக்கின்றனர்.

ஜ்ஞாநோபதேசம் செய்யும் ஆசார்யனும் பொய்; சாஸ்த்ரமும் பொய்: அதைக் கேட்கிறவனும் பொய்; சாஸ்த்ரத்தால் உண்டாகும் ஜ்ஞாநமும் பொய்; இப்படி எல்லாம் பொய்யென்று ஏற்படுவதும் பொய்யான சாஸ்த்ரத்திலிருந்தே என்கின்றனர். ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர மற்றில்லை என்பதை ஸ்தாபிக்க இத்துணை பொய்க் கற்பனைகள்,

## अथ भास्करपक्षसंक्षेपः।

७. अपरे तु - “अपहतपाप्मत्वादिसमस्तकल्याण गुणोपेतमपि ब्रह्म, एतेनैव ऐक्यावबोधेन, केनचिदुपाधि-विशेषेण संबद्धम्, बध्यते, मुच्यते च, नानाविधमलरूप-परिणामास्पदं च” इति व्यवस्थिताः ॥

7. பாஸ்கரமதத்தை விளக்குகிறார்; ''அபரே'' என்பது முதல் ''வ்யவஸ்திதா:'' என்பது வரை. இவர் பக்ஷத்தில் ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷமன்று. ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் ஸஜாதீய, விஜாதீய, ஸ்வகத பேதங்களுண்டு. ப்ரஹ்மம் கர்மபந்தமற்றது; ஸகல கல்யாண குணங்களும் அதற்கு உண்டு. ஆனால் ஐக்யத்தைச் சொல்லும் ''தத்த்வமஸி'' என்னும் ச்ருதியை நிர்வாஹம் செய்யும் வழியறியாதவர்களாய் அதற்காக தேவ, மநுஷ்ய, திர்யக், ஸ்தாவரங்களின் தேஹத்தை உபாதி என்று கற்பிக்கின்றனர். இந்த உபாதி ஸம்பந்தத்தால் ப்ரஹ்மம் ஸம்ஸார பந்த மோக்ஷங்களுக்கும் அநேக வித தோஷரூபங்களான விகாரங்களுக்கும் ஆஸ்பதமாகின்றது என்கின்றனர்.

अथ यादवप्रकाश पक्षसंक्षेपः ।

८. अन्ये पुनः, ऐक्यावबोधयाथात्म्यं वर्णयन्तः -''स्वाभाविकनिरतिशयापरिमितोदारगुणसागरं ब्रह्मैव -सुरनर -तिर्यक् - स्थावर - नारकि - स्वर्ग्यपवर्गि - चेतनैकस्वभावम्, स्वभावतो विलक्षणं अविलक्षणं च वियदादिनानाविध परिणामास्पदं च'' इति प्रत्यवतिष्ठन्ते ॥

8. இது யாதவப்ரகாசர் மதச் சுருக்கமாம். சேதநாசேதந வஸ்துக்களின் விஷயத்தில் அபேதம் ஸ்வாபாவிகமாக இருப்பது போல் பேதமும் ஸ்வாபாவிகமே என்பதாம். இவர்கள் மதத்தில் ப்ரஹ்மம் எவ்வித உபாதியும் இன்றியே சித், அசித், ஈச்வரன் என மூன்றாகப் பரிணமிக்கிறது; ஆகையால் இம்மூன்று தத்வங்களும் ஸத்யம் என்பதாயிற்று. ஐக்யோப தேசத்தின் கருத்தை வர்ணிக்கப் புகுந்தவிவர்கள் பின்வருமாறு நிச்சயித்துள்ளனர். ப்ரஹ்மம் ஸ்வபாவத்தாலேயே எல்லா குணங்களுக்கும் இருப்பிடம் ஆகின்றது; அக்குணங்கள் அளவற்ற மேன்மையுடையன: எண்ணிக்கையற்றவையானதுடன் மிகவுயர்ந்தனவுமாம். அந்த ப்ரஹ்மமே தேவதைகளாகவும், மநுஷ்யர்களாகவும், திர்யக்குகளாகவும், ஸ்தாவரங்களாகவும், நரகம், ஸ்வர்கம், மோக்ஷம், என்னுமிடங்களிலுள்ள ஆத்மாக்களாகவும் இருக்கும் ஸ்வபாவத்தை யுடையது; ஸ்வபாவத்தாலேயே இவைகளைக் காட்டிலும் அது வேறுபட்டதாகவும் உள்ளது;



ஆகாசம் முதலான பலவித தோஷ ரூபங்களான விகாரங்களுக்கும் ஆஸ்பதமாம் என்பதாம்.

சங்கரமத நிராகரணமும், உபயலிங்கத்தைத் தெரிவிக்கும் ஶ்ருதிவிரோதமும், ஸத்வித்யையின் நிரூபணமும்.

अथ शाङ्करपक्षप्रतिक्षेपः

९. तत्र प्रथमपक्षे श्रुत्यर्थपर्यालोचनपराः दुष्परिहरान् दोषान् उदाहरन्ति। तथा हि -प्रकृतपरामर्शितच्छब्दावगतस्य ब्रह्मणः स्वसङ्कल्पकृतजगदुदयविभवलयादयः ''तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय'' इत्यारभ्य ''सन्मूलास्सोम्येमास्सर्वाः प्रजास्सदायतनास्सत्प्रतिष्ठाः'' इत्यादिभिः पदैः प्रतिपादिताः; तत्संबन्धितया प्रकरणान्तरनिर्दिष्टाः सर्वज्ञता- सर्वशक्तित्व -सर्वेश्वरत्व - सर्वप्रकारत्व - समाभ्यधिकनिवृत्ति - सत्यकामत्व - सत्यसङ्कल्पत्व - सर्वावभासकत्वाद्यनवधिकातिशया सङ्ख्येयकल्याणगुणगणाः, ''अपहतपाप्मा'' इत्याद्यनेकवाक्यावगत निरस्तनिखिलदोषता च सर्वे तस्मिन् पक्षे विहन्यन्ते ॥

9. இம்மூன்று மதங்களுக்குள் முதலாவதான சங்கர மதத்திற்கு, பேதச்ருதி, அபேதச்ருதி, கடகச்ருதி முதலிய ச்ருதிகளையும் முக்கியமாகக் கொண்டு அவற்றின் அர்த்தத்தை நன்கு ஆலோசித்துப் பார்த்தவர்கள் பின்வருமாறு தோஷங்களைச் சொல்லுகின்றனர். அவை பரிஹாரம் செய்யமுடியாதவைகளாம்.

இம்மூன்று அபேதவாதிகளும் மிக முக்கியமாகக் கொண்ட ''தத்த்வமஸி'' என்ற அபேத ச்ருதிக்கு அவர்கள் சொல்லும் பொருளிலுள்ள குறைகளை ''ததாஹி'' என்பது முதல் விளக்கத் துவங்குகிறார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர். இது எந்த ஸந்தர்பத்தில் எதற்காகச் சொல்லப்பட்டதென்பதை அறிந்தால்தான் அவ்விளக்கம் நன்கு புரியும். எனவே முதலில் அதை கவனிப்போம்.

அருணர் என்பவரின் பிள்ளையான உத்தாலகர் என்பவரால் தமது மகனான ச்வேத கேதுவுக்கு உபதேசிக்கப்பட்டது வருவது: ச்வேத கேதுவைப் பார்த்து தந்தை உத்தாலகர் ஹே!

ச்வேதகேதோ நீ ஒரு குருவைத் தேடி அடைந்து அவரிடம் வேதங்களை ஓதிவா என நியமித்தார். தந்தையின் நியமனத்தைச் சிரமேற்கொண்ட ச்வேதகேது அதன்படி வெளியே சென்று குருகுல வாஸம் செய்து வேதம் முழுவதையும் அத்யயநம் செய்து தந்தையிடம் திரும்பினார். மகனைப் பார்த்த பிதா இவன் கல்வியால் பரிபூர்ணன் ஆகிவிட்டோம் என நினைத்துள்ளான். இவன் இன்னும் ப்ரஹ்மத்தைப் பற்றி அறியவில்லை. எனவே அதை இவனுக்கு உபதேசிக்க வேண்டுமென்றெண்ணியவராய் அதற்கான ஆசையுண்டாகும் வகையில் அவரைப் பார்த்து ஒரு கேள்வி கேட்டார். ''உத தமாதேசம் அப்ராக்ஷ்ய: யேநாச்ருதம் ச்ருதம் பவதி, அமதம் மதம், அவிஜ்ஞாதம் விஜ்ஞாதம்'' என்று, எதைக் கேட்டால் கேட்கப்படாதது எல்லாம் கேட்கப்பட்டதாமோ, எதை நினைத்தால் நினைக்கப்படாதது எல்லாம் நினைக்கப்பட்டதாமோ, எதை த்யானம் செய்தால் த்யானிக்கப்படாதது எல்லாம் த்யானிக்கப்பட்டதாமோ அத்தகைய ஆதேசத்தை நீ கேட்டாயா என்பது இதன் பொருள்.

ஒரு ஆதேசத்தைக் கேட்டதாலேயே கேட்கப்படாததும், த்யாநிக்கப்படாததும் அவைகளைச் செய்ததாக எப்படி ஆகும் என்ற ஸந்தேஹம் கொண்ட மகன் ''கதம் து பகவ: ஸ:'' அது எப்படி என்று கேட்டான்.

அதற்கோருதாஹரணம் சொன்னார் தந்தை ''யதா ஸோம்ய ஏகேந ம்ருத் பிண்டேந ஸர்வம் ம்ருண்மயம் விஜ்ஞாதம் ஸ்யாத்'' என்று. எப்படி மூலகாரணமான மண் கட்டியை யறிந்தால் அதிலிருந்து தோன்றிய குடம் மடக்கு முதலியவை அறியப்பட்டனவாகின்றனவோ அப்படி என்பது இதன் பொருள். காரண காரியங்களுள் வேற்றுமை இல்லை என்ற கருத்துடன் இப்படிக் கூறினார்.

குடம் மடக்கு எனப் பெயர் கொண்ட பொருள்களும் மண்ணும் எப்படி ஒன்றாகும் என ஸந்தேஹித்த மகனுக்கு ''வாசாரம்பணம் விகாரோ நாமதேயம், ம்ருத்திகேத்யேவ ஸத்யம்'' என மேலுமுபதேசித்தார். நாம் வாயால் பேசுவதற்காக குடம் மடக்கு முதலிய உருவ மாற்றமும் பெயர்களும் மண்ணைவிட வேறானவை. உண்மையில் மண்ணைவிட அவை வேறானவையல்ல என்பதிதன் பொருள்.



இதுபோன்று பல உதாஹரணங்களைக் காட்டி இப்படியே அந்த ஆதேசமும் ஆகின்றது என்று முடித்தார்.

இதை தேவரீரே அடியேனுக்கு உபதேசிக்க வேண்டுமெனப் புத்ரன் வேண்ட உபதேசிக்கத் தொடங்கினார்.

''ஸதேவ ஸோம்ய இதம் அக்ரே ஆஸீத் ஏகமேவ அத்விதீயம்'' என்பது உபதேசத்தின் தொடக்கம். ஸோம்ய-ஸோமபாநம் செய்யத் தகுதி வாய்ந்தவனே! வெவ்வேறு உருவமும் பெயர்களும் கொண்டு பலவாகக் காணப்படும் இவ்வுலகம், அக்ரே-படைப்புக்கு முன், உருவம் பெயர்களற்று ஒன்றான தன்மையை அடைந்ததாய் ''ஸத்'' ஆகவே இருந்தது. ஸத்தைத் தவிர்த்து அதற்கு வேறு ஒரு நியந்தாவுமில்லை.

''தத் ஐக்ஷத பஹுஸ்யாம் ப்ரஜாயேய இதி'' அந்த ஸத் இங்ஙனம் ஸங்கல்பம் செய்தது; விசித்ரமாயும் பலவாயுமுள்ள சேதநா சேதந வர்கங்கள் கலந்த உலக வடிவாய் நான் பலவாக ஆகக் கடவேன்; அதற்காக தேஜஸ், அப், அந்நம் முதலிய உருவங்களாக நான் ஆகக்கடவேன்; என்று. அதன்படியே அவையவைகளாக மாறியது. இது முதல் ஸங்கல்பம்.

அதே ''ஸத்'' மறுமுறையும் ஸங்கல்பம் செய்தது.

''ஸேயம் தேவதைக்ஷத, ஹந்தாஹம் இமா: திஸ்ர: தேவதா: அநேந ஜீவேந ஆத்மநா அநுப்ரவிச்ய நாமரூபே வ்யாகரவாணி'' என்று, தேஜஸ், அப், அந்நம், என்ற மூன்றின் அபிமானி தேவதைகளை எனது சரீரங்களாகக்கொண்டு அதனுள் புகுந்து (அநுப்ரவேசித்து) விசித்ரமான உருவங்களையும் பெயர்களையும் அந்தத் தேஜஸ் முதலானவைகளுக்குத் தருவேன் என ஸங்கல்பித்தது. இது இரண்டாவது ஸங்கல்பம், இதனால் ஸகல அசேதந வர்கங்களுக்கும் ''ஸத்'' என்னும் ப்ரஹ்மமே காரணம் என்பது சொல்லப்பட்டதாயிற்று. முதல் ஸங்கல்பத்தால் செய்த ஸ்ருஷ்டியை ஸமஷ்டி ஸ்ருஷ்டி என்னும் இரண்டாம் ஸங்கல்பத்தால் செய்த ஸ்ருஷ்டியை வ்யஷ்டி ஸ்ருஷ்டி என்றும் சொல்வர்.

இங்ஙனம் அசேதந வர்கங்களுக்கு ப்ரஹ்மமே காரணம் எனச் சொல்லிப் பின் சேதந வர்கங்களுக்கும் அந்தப்ரஹ்மமே காரணம் என்பதை "ஸத் மூலா: ஸோம்ய இமா: ப்ரஜா:" என்பதால் உபதேசித்தார். அப்போது ஆதியில் இந்த ஜீவன்களெல்லாம் "ஸத்" என்னும் ப்ரஹ்மத்துடன் இணைந்திருந்தன. உயிருள்ளவை "ஸத்" என்னும் ப்ரஹ்மத்துக்கு அதீனமான பிறப்பை உடையவை. அதையே ஆத்மாவாகவும் உடையவை. அதன் அதீனமான லயத்தையும் உடையவை என உபதேசித்துக் கடைசியில் "ஐததாத்ம்யம் இதம் ஸர்வம், தத்ஸத்யம், ஸ ஆத்மா, தத்த்வமஸி ச்வேதகேதோ" என முடித்தார். சேதநாசேதந வர்கங்களையுடைய இவ்வுலகம் "ஸத்" என்பதால் வ்யாபிக்கப்பட்டுள்ளது; "ஸத்" என்பதை ஆத்மாவாக உடையது என்று சரீர சரீரி பாவத்தை உபதேசித்து அதே ப்ரஹ்மம் தான் நீயும் என உபதேசத்தை முடித்துள்ளார். இங்குள்ள "தத்த்வமஸி" என்பது தான் விசாரததுக்குரியது.

தந்தையின் கேள்வி, அதில் ஒன்றை அறிந்ததால் பிற யாவற்றையும் அறிந்ததாகும் எனச் செய்த ப்ரதிஜ்ஞை, சேதநம் அசேதநம் என்னும் இவ்வுலகம் முழுவதற்கும் ப்ரஹ்மமே உபாதாந காரணமாக இருத்தல், ஜகத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் உள்ள சரீர சரீரி பாவம், ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு ஆத்மா வாகையால் நீயும் அதுதான் என்பது வரையுள்ள உபநிடதக் கருத்துக்கள் நன்கு விளங்கினால் தான் மேல் வருபவை விளங்குமாகையால் வாசகர்கள் இக்கருத்துகளைத் தெளிவாக அறிய வேண்டியவர்களாயுள்ளனர்.

இக்கருத்துகளை "அயமர்த்த" எனத் தாமே அடுத்து விளக்குகிறார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர். இருப்பினும், அதற்கும் முன் கண்டித்துள்ள இரு பத்திகளின் கருத்துத் தெளிவாக விளங்க வேண்டி முன்னமே அவற்றைக் கூறினோம்.

"தத்த்வமஸி" என்ற ச்ருதியின் பொருளை விசாரிக்கத் துவங்குகிறார். "ததாஹி" என்பது தொடங்கி அத்வைதிகள் ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்கின்றனர். அது பொருந்தாது என விளக்குகிறார்.



"தத் த்வமஸி" என்பது தத்+த்வம்+அஸி என மூன்றாகப் பிரியும். தத் என்பதற்கு அது என்பது பொருள். இது "ததைக்ஷத பஹுஸ்யாம் என்பது முதல் "ஸந்மூலா:" என்பது வரையுள்ள பகுதியால் விளக்கப்பட்ட தனக்கதீனமான உலகப் படைப்பு, காத்தல், அழித்தல், உலகப் பொருள்களுக்கு உருவம், பெயர் அளித்தல், உலகத்தின் உள்புகுந்து அவைகளின் ஆத்மாவாக இருத்தல், முதலிய தன்மைகளுடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்கிறது.

ஜகத்துக்குக் காரணமான ப்ரஹ்மத்தைப் பற்றி விளக்கிக் கூறும் வேறு ச்ருதிகளில் இந்த ப்ரஹ்மத்துக்குப் பல குணங்கள் ஓதப்பட்டுள்ளன. அவையாவன எல்லாவற்றையும் ஒரே காலத்தில் அறியும் தன்மை, ஸர்வ சக்தனாக இருக்கும் தன்மை, எல்லாவற்றுக்கும் ப்ரபுவாக இருத்தல், தனக்குச் சமனாகவாவது மேன்மையானவனாவது இல்லாமை, நித்ய விபூதியுடன் கூடியிருத்தல், தடையின்றிச் செல்லும் ஸங்கல்பத்தை யுடைமை, எல்லாவற்றையும் ப்ரகாசிப்பிக்கும் சக்தியுள்ளமையாகிய அளவற்ற மேன்மை பொருந்திய எண்ணற்ற குணங்களையுடைமையும், "அபஹதபாப்மா" என்னும் ச்ருதியால் ஓதப்பட்டபடி ஸுக்ருத துஷ்க்ருதங்களையுடைமை முதலிய தோஷங்களற்றத் தன்மைகளுமாம். ஜகத் காரணவஸ்து எவ்விதக் குணமுமற்றது எனச் சொன்னால் மேற்கூறிய உபநிடதக் கருத்துகளெல்லாம் பொருந்தாதனவாகிவிடும்.

१०. अथ स्यात्-उपक्रमेऽपि एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानमुखेन कारणस्यैव सत्यतां प्रतिज्ञाय, तस्य कारणभूतस्यैव सत्यतां, विकारभूतस्य च असत्यताम् मृद्दृष्टान्तेन दर्शयित्वा, सत्यभूतस्यैव ब्रह्मणः "सदेव सोम्येदमग्र आसीत्, एकमेवाद्वितीयम्" इति सजातीय-विजातीय- निखिलभेदनिरसनेन निर्विशेषतैव प्रतिपादिता । एतच्छोधकानि प्रकारणान्तरवाक्यान्यपि- "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" "निष्कलम्" "निष्क्रियम्" "निर्गुणम्" "निरञ्जनम्" "विज्ञानम्" "आनन्दम्" इत्यादीनि सर्वविशेषप्रत्यनीकैकाकारतां

बोधयन्ति । न च एकाकारवबोधनेऽपि पदानां पर्यायता, एकत्वेऽपि वस्तुनः सर्वविशेष प्रत्यनिकाकारत्वोपस्थापनेन सर्वपदानामर्थवत्वात् इति ॥

கீழ் கூறிய உபநிஷத் வாக்யங்களுக்கு சங்கரமதஸ்தர் கூறும் அர்த்தத்தை விவரிக்கிறார், அதைக் கண்டிப்பதற்காக ''அதஸ்யாத்'' என்பது தொடங்கி, அது பின்வருமாறு:— உபநிஷத்தின் ஆரம்பத்தில் ''ஒன்றை அறிந்ததால் யாவும் அறிந்ததாகும்'' என்று செய்திருக்கும் ப்ரதிஜ்ஞை, ஸகலத்துக்கும் காரணமான ப்ரஹ்மமாகிற வஸ்து ஒன்றே உண்மையானது, என்பதை விளக்குகிறது. பின் காட்டியுள்ள மண் மடக்குகளின் உதாஹரணத்தால் உண்மையான காரண வஸ்துவைத் தவிர்த்த அதன் மாற்றங்களெல்லாம் பொய் என்பது விளக்கப்படுகிறது. பின் ''ஸதேவ ஸோம்ய'' என்பதால் அந்த உண்மையான ப்ரஹ்மம் ஸஜாதீய விஜாதீயமாகிய எல்லா பேதங்களற்றது என்பதை நிரூபிக்கின்றது. இப்படி ஸகல பேதங்களும் நிராகரிக்கப் பட்டிருப்பதால் ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் எனச் சொன்னதாயிற்று.

இப்படிச் சொன்னால் ஜகத்காரண ப்ரஹ்மத்தை ப்ரதிபாதிக்கும் வேறிடங்களில் ப்ரஹ்மத்திற்கு ஸர்வஜ்ஞத்வம் முதலான குணங்கள் சொல்லப்பட்டுள்ளனவே எனின் அந்த வாக்யங்களுக்குப் பொருளாக அவர்கள் கூறுவதைச் சொல்கிறார் ''ஏதத் சோதகாநி'' என்பதால்,

ப்ரஹ்மத்தை ப்ரதிபாதிக்கும் வாக்யங்கள் காரணவாக்யம் என்றும் சோதக வாக்யம் என்றும் இருவகைப்படும். ப்ரஹ்மம் எல்லாவற்றுக்கும் காரணம் எனச் சொல்லும் வாக்யம் காரணவாக்யம். அந்த வாக்யத்தால் கிடைத்த ப்ரஹ்மம் எப்படிப்பட்டதென்பதைச் சோதிக்கும் வாக்யம் சோதக வாக்யமாம். ''ஸதேவ ஸோம்ய'' என்பன போன்றவை காரண வாக்யங்கள், ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' என்பன போன்றவை சோதக வாக்யங்கள்.

''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்னும் வாக்யம் ஸத்யமாயும் ஜ்ஞாநமாயும் அநந்தமாயும் இருப்பது ப்ரஹ்மம் எனப் போதிப்பதால் ப்ரஹ்மம் ஸகுணமாயிற்றேயன்றி நிர்குணமாகவில்லையே, நிர்விசேஷம் ப்ரஹ்மம் எனக்கூறும் உங்கள் மதத்துக்கு அது பொருந்தவில்லையே எனின், அதற்கு அவர்கள் கூறுவதை விளக்குகிறார் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' என்பதால், ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் முதலிய விசேஷணங்கள் அவ்வவற்றிற்கு எதிரிடையான தன்மைகளை உடையது ப்ரஹ்மம், என்பதையே தெரிவிக்கின்றன. அதாவது ப்ரஹ்மம் அஸத்யமன்று, அஜ்ஞானமன்று என்பதை ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' என்பது தெரிவிக்கின்றது என்பதாம். ''நிஷ்கலம் நிஷ்க்ரியம் நிர்குணம் நிரஞ்ஜநம்'' என்பது ப்ரஹ்மம் அவயவம் அற்றது, ஒரு செயலைச் செய்து அதனால் உண்டாவதையடைய வேண்டியது யாதொன்றுமில்லை, குணமற்றது. ஒட்டாத ஸ்வபாவத்தையுடையது, என்பதைத் தெரிவிக்கின்றது. ''விஜ்ஞாநம் ஆநந்தம்'' என்பது ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாந ஸ்வரூபமானது ஆனந்த ஸ்வரூபமானது என்கின்றது. எனவே அதற்கு குணமில்லை என்பதே அவர்கள் சொல்லும் முறை. இப்படிச் சொல்வது ப்ரஹ்மம் குணமற்றதென்னும் அவர்கள் கற்பனையை ஸ்தாபிப்பதற்காகவேயாகும். சோதக வாக்யங்கள் எம்முறையிலுள்ளனவோ அம்முறையிலேயே பொருள் சொன்னால் ப்ரஹ்மம் குணமுள்ளதெனத் தேறும். அது அவர்கள் கொள்கைக்கு விருத்தமானது.

இப்படிப் பொருள் சொல்லின் சோதக வாக்யங்களில் பல பல குணங்கள் ஓதப்பட்டுள்ளமையால் எல்லாவற்றிற்கும் அதனதன் விருத்தமான ஸ்வரூபத்தையுடையது ப்ரஹ்மம் என்னும் ஒரே கருத்தையே தெரிவிப்பதாக ஆகின்றமையால் அவற்றுள் ஒன்றைச் சொன்னாலே போதுமானதாதலால் மற்றவை பயனற்றனவாகவன்றோ ஆகின்றன வெனின், அதற்கு ஸமாதானம் ''ந ச'' என்பதால் ஸாதிக்கின்றார். எல்லா விசேஷணங்களும் ஒரே ஸ்வரூபத்தையே போதிக்கின்றன என்பது உண்மையே. இருப்பினும் ஒவ்வொரு பதமும் அதனதன் விசேஷங்களை ஜ்ஞாபித்துக்கொண்டு அந்தந்த விசேஷத்திற்கெதிரான ஆகாரத்தையுடையது ப்ரஹ்மம் என்பதை போதிப்பதால் எல்லா பதங்களும் பயனுள்ளனவே என்கின்றனர்.

ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞையின் கருத்து

११. नैतदेवम्; एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञानम्, सर्वस्य मिथ्यात्वे सर्वस्य ज्ञातव्यस्याभावात् न सेत्स्यति; सत्यमिथ्यात्वयोः एकताप्रसक्तिर्वा; अपि तु, एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञा सर्वस्य तदात्मकत्वेनैव सत्यत्वे सिध्यति ।

*11. இதற்கு ஆக்ஷேபம் தெரிவிக்கிறார். "நைததேவம்" என்பதால் "ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாநம்" என்பதற்கு ஒருபொருள்தான் உள்ளது, மற்றவை எவையுமில்லை என்று அறிவதுதான் பொருள் எனச் சொல்வீர்களாகில் அப்பொருள் "ஏகவிஜ்ஞாநம்" என்பதால் கிடைக்காது. ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வாபாவ ஜ்ஞாநம் என்றல்லவோ சொல்ல வேண்டும். அப்படிச் சொன்னால் தான் "ஒன்றை அறிவதனால் மற்றொன்றுமில்லை என்றறிந்ததாகும்" என்ற பொருள் கிடைக்கும். ஏகஜ்ஞாநேந ஸர்வ ஜ்ஞாநம் என்றல்லவோ உள்ளது. ஸர்வ என்ற சொல்லுக்கு எல்லாம் என்ற பொருள் உண்டேயன்றி ஸர்வாபாவம் என்ற பொருள் எங்காவது கண்டதுண்டோ?*

*ஒரே வஸ்துதான் உள்ளது; உள்ளது போலத் தோன்றும் மற்றவையெல்லாம் பொய்யே; அவை யாவும் உளதாகிய அந்த ஒரு வஸ்துவின் ஸ்வபாவத்தைப் போன்ற ஸ்வபாவத்தை உடைத்தாயிருப்பதால் அவை அதுவே என்பது ஏகவிஜ்ஞாநேந என்ற வாக்யத்துக்குப் பொருள் என அவர்கள் சொன்னால் அதற்கு தூஷணம் ஸாதிக்கிறார் "ஸத்யமித்யாத்வயோ:" என்பதால். அப்படிச் சொல்வீர்களாகில் இரண்டுக்கும் ஸ்வபாவம் ஒன்றாக இருப்பதால் ப்ரஹ்மம் போல் ப்ரபஞ்சமும் உண்மையானதென்றோ ப்ரபஞ்சம் போல் ப்ரஹ்மம் பொய் என்றோ ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாகும்; அதுவும் உங்களுக்கு பாதகமன்றோ!*

*பல வித்யார்த்திகளுள் ஒருவனைப் பார்த்து "இவன் அறிவாளி" என்றால் மற்றவர் எப்படி "அறிவிலி" எனத் தோன்றுகின்றதோ அப்படி "ஒன்று இருக்கின்றது" என அறிவதனால் "மற்றவை இல்லை" என்று ஏற்படுகின்றது என்பது தான் ஏகவிஜ்ஞாநேந என்னும் வாக்கியத்துக்கு அர்த்தம் எனச் சொல்லுவீராயின் அப்போது "எல்லாம் அறிந்ததாகும்" என்ற பொருளைத் தரும் "ஸர்வ விஜ்ஞாநம்" என்றவிடத்தில் "மித்யா" என்ற வேதத்திலில்லாததொரு சொல்லைச் சேர்த்து "பொய் என்றறிந்ததாகும்" எனச் சொல்ல வேண்டும். இப்படிச் சொல்வது சுவையற்றதாக இருப்பதுடன் இரண்டு ஜ்ஞாநங்களுக்கும் ஒப்புமை இல்லாமல் போய்விடும். ஒன்று உண்மை என்னும் ஜ்ஞாநம்; மற்றது பொய் என்னும் ஜ்ஞாநம். மெய்க்கும் பொய்க்கும் ஒப்புமை எப்படிச் சொல்ல முடியும். "யதாஸௌம்ய" என்பதால் ஒப்புமையன்றோ விளக்கப்பட்டுள்ளது. எனவே ஒன்றை அறிந்தால் எல்லாம் அறிந்ததாகி விடும்" என நாங்கள் சொல்வது போல் சொன்னால் அப்போது ஜ்ஞாநங்களுக்கு ஒப்புமை கிடைக்கின்றது, இதுவன்றோ சுவையுடைத்து.*

*ஜ்ஞாநங்களுக்கு ஒப்புமையை எப்படி விளக்குவது என்பீராகில் உபநிடத வாக்யங்களை உற்றுணர்ந்தால் விளக்கலாம். உபநிஷத் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன்பு "ஸத்" என்ற ஒன்று தான் இருந்தது. மற்றவை இல்லை என்கிறது. அந்த ஸத்தே நான் உலகமாகப் பரிணமிப்பேன் என முதலில் ஸங்கல்பித்தது. பின் தேஜோऽபந்நங்களைப் படைத்து இவற்றினுள் நான் புகுந்து இவைகளுக்கு உருவத்தையும் பெயரையும் வகுப்பேன் என்று மேலும் ஸங்கல்பித்து, அப்படியே செய்தது, என்றல்லவோ விளக்குகிறது. எனவே "ப்ரஹ்மம் என்பது ஒன்று, அதையே ஆத்மாவாக உடையது ப்ரபஞ்சம், என ஒத்துக்கொண்டு ஒன்றான ப்ரஹ்மத்தை அறிந்ததாலேயே அதை ஆத்மாவாகக் கொண்ட மற்றவை அறிந்ததாகி விடும் என்று சொன்னால் இரண்டு ஜ்ஞாநங்களுக்கும் ஒப்புமை விளக்கப்பட்டதாகுமன்றோ என ஸாதிக்கிறார். "அபி து ஏக விஜ்ஞாநேந" என்பதால்.*

உத்தாலகர் கேள்வியின் உட்கருத்தும் ஆதேஶஶப்த விசாரமும்

१२. अयमर्थः श्वेतकेतुं प्रत्याह - "स्तब्धोऽसि; उत तमादेशमप्राक्ष्यः इति; - परिपूर्ण इव लक्ष्यसे । तानाचार्यान्प्रति तमप्यादेशं पृष्टवानसि? इति । आदिश्यते अनेनेत्यादेशः । आदेशः-प्रशासनम्; "एतस्य वा अक्षरस्य प्रशासने गार्गिसूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः इत्यादिभिरैकार्थ्यात् । तथा च मानवं वचः - "प्रशासितारं सर्वेषाम्" इत्यादि । अत्रापि एकमेव इति जगदुपादानतां

प्रतिपाद्य, अद्वितीय' - पदेन अधिष्ठात्रन्तरनिवारणात् अस्यैव अधिष्ठातृत्वमपि प्रतिपाद्यने । अतः "तं प्रशासितारं जगदुपादानभूतमपि पृष्टवानसि? येन श्रुतेन मतेन विज्ञातेन, अश्रुतममतमविज्ञातम्, श्रुतं मतं विज्ञातं भवति" इत्युक्तं स्यात् । "निखिलजगदुदयविभवविलयादिकारणभूतं सर्वज्ञत्व - सत्यकामत्व — सत्यसङ्कल्पत्वाद्यपरिमितोदारगुणसागरं किं ब्रह्म त्वया श्रुतम्?" इति हार्दो भावः ।

*12. உபநிஷத்தின் அர்த்தத்தை விவரிக்கின்றார். "அயமர்த்த:"என்பது தொடங்கி, ஸ்தப்தோஸி-எல்லாம் அறிந்தவன் போல் காணப்படுகின்றாய், அந்த ஆசார்யர்களிடத்தில் அந்த ஆதேசத்தைக் கேட்டாயா என்பது இதன் பொருள்:*

*"ஆதேச" என்னும் சப்தத்தின் அர்த்தத்தை விசாரித்து "உததமாதேசம் அப்ராக்ஷ்ய:" எனத் தொடங்கும் வாக்கியத்தின் கருத்தை விவரிக்கிறார். "ஆதிச்யதே"எனத் தொடங்கி.*

*ஆதேச: என்ற சொல் "ஆ" என்ற உபஸர்கத்துடன் சேர்ந்த "திச்" என்னும் வினைச்-சொல்லடியிலிருந்து தோன்றியதாம். ஆதிச்யதே அநேந இத்யாதேச:" என்று இதன் பொருளை வட மொழியில் கூறுவர். "திச்" என்னும் வினைப் பகுதிக்கு நியமனம் என்பது பொருள். இவ்வுலகம் முழுவதும் ப்ரஹ்மத்தாலேயே நியமிக்கப் படுவதால் அந்த ப்ரஹ்மமே "ஆதேச" என்ற சப்தத்தால் சொல்லப்படுகிறது. இங்ஙனம் பொருள் கூறினால் தான் "ஏதஸ்ய வா அக்ஷரஸ்ய" என்ற ப்ருஹதாரண்யக உபநிஷத்துடனும் "ப்ரசாஸிதாரம் ஸர்வேஷாம்" என்ற மநுஸ்ம்ருதியுடனும் ஒப்புமை கிடைக்கும், "கார்கியே சூரியனும் சந்திரனும் இந்த ப்ரஹ்மத்தின் ஆணையில் தாங்கப்பட்டவர்களாய் நிற்கின்றனர்" என்பது ஏதஸ்ய எனும் உபநிடதக் கருத்தாம். எல்லாப் பொருள்களையும் நியமித்து வருபவன் என்பது மநுஸ்ம்ருதியின் பொருளாம். உபநிஷத்திலுள்ள "ப்ரசாஸந"*



*சப்தத்திற்கும் மநுவாக்கியத்திலுள்ள "ப்ரசாஸிதா" எனும் சப்தத்திற்கும் என்ன பொருள் கூறினோமோ அதே பொருள்தான் இங்குள்ள "ஆதேச" சப்தத்திற்கும் கூறவேண்டும். "ப்ர" என்ற உபஸர் கத்தையும் "திச்" என்ற வினைப் பகுதியையும் கொண்டவை அவையிரண்டும். இங்குள்ளது "ஆ" என்றதைக் கொண்டது. இவ்வளவே வேற்றுமை. எனவே மேற்கூறியவாறு பொருள் கொள்வதுதான் தகுதியுடைத்து.*

*மேலும் இதே உபநிஷத்தில் "ஏகமேவ அத்விதீயம்" என்ற வாக்கியத்திலுள்ள "ஏகமேவ" என்ற ஏவகாரத்தால் ப்ரஹ்மம் ஒன்றே ஜகத்துக்கு உபாதாநகாரணம் — மூலகாரணம் - என முதலில் சொல்லி, பின் "அத்விதீயம்" என்பதால் இவ்வுலகை நியமிப்பவன் - ஏவுபவன் - வேறொருவனுமில்லை எனச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. எனவே இவ்வுலகை அடக்கியாண்டு ஏவுதல் ப்ரஹ்மத்துக்கே உரிய சிறப்பியல்பாகத் தோன்றுவதால் அவ்வியல்பையே "ஆதேச" என்ற சொல்லால் குறித்து அப்படி நியமிப்பவனையே "ஆதேச:" என்று இந்த உபநிஷத்துச் சொல்லுகிறதென்பது தெளிவாகத் தோன்றுகிறது.*

*மேலும் இங்கு "யேநாச்ருதம் ச்ருதம் பவதி" எனத் தொடங்கும் வாக்கியமொன்று வருகின்றது. இதன் கருத்தை நுண்மாண் நுழைபுலம் கொண்டு ஆராயவேண்டும். இவ்வாக்கியம், ப்ரஹ்மம் உலகுக்கு உபாதாநகாரணம் - மூல காரணம் - என்பதைக் கூறுகின்றது. மேலும் மண்குடத்துக்கு மண் மூலகாரணமாகவும் துணிக்குப் பருத்தி மூலகாரணமாகவும் இருப்பது போல் உலகுக்கு ப்ரஹ்மம் மூல காரணம் என மண்ணை உதாரணம் காட்டி உபநிஷத்து விளக்கியுள்ளது.*

*மேற் கூறிய "யேநாச்ருதம்" என்னும் வாக்கியத்துக்கு மேலெழுந்த வாரியாகப் பொருள் கொண்டால் யேந-எதனுடைய இருப்பால், அச்ருதம்-கேட்கப்படாதது எல்லாம், ச்ருதம் பவதி - கேட்கப்பட்டதாகுமோ எனப் பொருள்கொள்ளத் தோன்றும். இப்பொருள் கொண்டால் பின் மண்ணை உபமானமாகக் காட்டியது பொருந்தாது. மண்ணின் இருப்பால் குடம் மடக்கு முதலியவை அறியப்படுகின்றன என்பது இல்லையே.*

எனவே 'யேந' என்பதற்கு எதன் இருப்பால் எனப் பொருள் கொள்ளாது எதனை அறிந்தால் எனப் பொருள் கொள்ள வேண்டும். இப்படிக் கொண்டால் எதனை அறிந்தால் அதன் தோற்றங்களெல்லாம் - விகாரங்களெல்லாம் - அறிந்ததாமோ என்பது பொருத்தமுடைத்தாம். மண்ணை அறிந்தால் அதன் தோற்றங்களாகிய குடம், மடக்கு முதலியவை அறியப்படுகின்றனவன்றோ! எனவே "ஏவ" என்பதன் பின் யேந ச்ருதேந, யேநமதேந யேந விஜ்ஞாதேந என ச்ருதேந மதேந விஜ்ஞாதேந என்ற சொற்கள் ஏவ என்பதன் பின் சேர்த்துக்கொள்ளப்பட்டன.

இக்கருத்தை விளக்கும் வேறு உபநிஷத்தைப் பார்த்தாலும் இப்படிப் பொருள் கொள்வதே தகுதி உடையதெனத் தெளிவாகும், "கஸ்மிந் நு கலு விஜ்ஞாதே ஸர்வமிதம் விஜ்ஞாதம் பவதி" என வேறோரிடத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது. எதை அறிந்தால் எல்லாம் அறிந்ததாகிவிடுமோ என்பது இதன் பொருள். எனவே அதற்கேற்ப இங்கும் மேற்கூறியவாறு பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

ஆக "உததமாதேசம் அப்ராக்ஷ்ய:" என்ற வாக்யத்திற்கு உலகுக்கெல்லாம் உபாதாந காரணமாகவும் அப்படிக் காரணமாக இருக்கைக்கு இன்றியமையாத ஸர்வஜ்ஞத்வம், ஸர்வ சக்தித்வம், - யாவுமறிந்துள்ளமை, எல்லாம் வல்லமை, முதலிய எண்ணற்ற குணக்கடலான ப்ரஹ்மத்தைப் பற்றிக் கேட்டாயா? என்பதே கேட்டவரின் கருத்தென விளங்குகின்றது.

## ச்வேத கேதுவின் கேள்வியும் உத்தாலகர் பதிலும்

१३. तस्य निखिलकारणतया, कारणमेव नानासंस्थान-विशेषसंस्थितं कार्यमित्युच्यत इति कारणभूत-सूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरकब्रह्मविज्ञानेन कार्यभूतमखिलं जगत् विज्ञातं भवतीति हृदि निधाय "येन अश्रुतं श्रुतं भवति, अमतम् मतम्, अविज्ञातं विज्ञातम्" स्यात् इति पुत्रं प्रति पृष्टवान् पिता ।

*13.* ப்ரஹ்மம் உலகுக்கெல்லாம் காரணம் என்பதை ஒத்துக்கொண்டாலும் ப்ரஹ்மத்தை அறிவதனால் உலகம் அறிந்ததாக எப்படியாகும்? காரணம் வேறாகவும் காரியம் வேறாகவுமன்றோ உலகிலுள்ளது. இரண்டும் ஒன்றென்றால்



உலகத்துக்குள்ள மாறுபடும் தன்மை, அழிந்துபோதல் முதலிய குற்றங்கள் ப்ரஹ்மத்துக்கும் வந்தேறுமல்லவோ முதலிய ஸந்தேஹங்களுக்கு ஸமாதாநம் ஸாதிக்கின்றார் "தஸ்ய" என்பது முதல்.

உலகுக்குக் காரணமாகிய ப்ரஹ்மமும் கார்யமாகிய உலகும் வெவ்வேறு த்ரவ்யமல்ல - (பொருளல்ல), ஒரே த்ரவ்யமே - (ஒரே பொருளே). அமைப்பில்தான் வேற்றுமையே தவிர த்ரவ்யத்தில் வேற்றுமையில்லை. உயிருள்ளவை உயிரற்றவை என்னும் பிரிவிலுள்ள இவ்வுலகப் பொருள்கள் - வஸ்துக்கள் - யாவும் ஸர்வேச்வரனுக்கு உடல்களாம். இவை சில காலங்களில் உருவம் பெயர் முதலியன அற்று ஸூக்ஷ்மம் - புலப்படாதது என்று சொல்லும் நிலையிலும் (அவஸ்தையிலும்), மற்றும் சில காலங்களில் உருவம் முதலியவற்றுடன் கூடி ஸ்தூல அவஸ்தையிலும் - புலப்படும் நிலையிலும் இருக்கின்றன. ஸூக்ஷ்ம அவஸ்தையை - புலப்படா நிலைமையை - ப்ரளயம் என்றும் ஸ்தூல அவஸ்தையை - புலப்படும் நிலைமையை ஸ்ருஷ்டி - படைப்பு - என்றும் சொல்வர். இந்த அவஸ்தைகளின் மாற்றங்களான புலப்படாமை, புலப்படுதல் முதலியன சரீரத்துக்கேயன்றி ஆத்மாவில் எவ்வித மாற்றுமில்லை. எனவே ப்ரஹ்மத்திற்கு எவ்விதக் குற்றமும் வந்தேறாது.

கண்ணுக்குப் புலப்படாத நிலையிலுள்ள சித், அசித்துக்களை உடலாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மம் காரணம் என்றும், உருவம் பெயர் முதலியவற்றுடன் கூடி கண்ணுக்குப் புலப்படும் நிலையிலுள்ள உயிருள்ளவைகளையும், உயிரற்றவைகளையும் உடலாகக்கொண்ட ப்ரஹ்மம் கார்யம் என்றும் சொல்வதால் காரணமும் கார்யமும் ஒரே பொருள் என்பதும் பொருத்தமுடைத்தே.

இப்படிக் கூறியதால் உயிருள்ளவைகளாயும் அற்றவைகளாயுமுள்ள உலகத்துக்குக் காரணமான ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தால் கார்யமான உலகம் முழுவதும் அறியப்பட்டதாக ஆகிவிடும் எனச் சொல்வதும் மிகவும் பொருத்தமுடைத்தே.

இவ்வெண்ணத்தை மனதில்கொண்டே தந்தை மகனைப் பார்த்து ''உததமாதேசமப்ராக்ஷ்ய:'' என்ற வினவை எழுப்பினர்

१४. तदेतत् सकलस्य वस्तुजातस्य एककारणत्वं पितृहृदि निहितमजानन् पुत्रः परस्परविलक्षणेषु अन्यस्य ज्ञानेन तदन्य ज्ञानस्याघटमानतां बुद्धा परिचोदयति - ''कथन्नु भगवस्स आदेश'' इति ।

14. ''உலகிலுள்ள பொருள்கள் யாவற்றுக்கும் மூலகாரணம் ப்ரஹ்மமே'' என்னும் தந்தையின் மனதிலுள்ள கருத்தை அறியாத மகன் ஒன்றுக்கொன்று மாறுபடும் தன்மைகளையுடையமையால் வெவ்வேறான பொருள்களுள் ஒன்றை அறிவதனால் மற்றவையெல்லாம் எங்ஙனம் அறியப்பட்டனவாகும். என்று ஸந்தேஹம் கொண்டு ''கதந் நு பகவ: ஸ ஆதேச:'' என்று தந்தையைப் பார்த்துக் கேட்டான் மகன், ''பூஜைக்குரியவரே அந்த ஆதேசம் என்பது எப்படிப்பட்ட''தென்று.

१५. परिचोदितः पुनः तदेव हृदि निहितं ज्ञानानन्दामलत्वैकस्वरूपम्, अपरिच्छेद्यमाहात्म्यम्, सत्यसंकल्पत्वमिश्रैरनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणगणैर्जुष्टम्, अविकारस्वरूपं परं ब्रह्मैव, नामरूपविभागानर्हसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरम्, स्वलीलयैव स्वसंकल्पेन, अनन्तविचित्र स्थिरत्रसरूपजगत्संस्थानम् स्वांशेनावस्थितमिति, तद्ज्ञानेन अन्यस्य निखिलस्य ज्ञाततां ब्रुवन्, लोकदृष्टं कार्यकारणयोरनन्यत्वं दर्शयितुं दृष्टान्तमाह ।

15. பிள்ளையால் இவ்விதம் கேட்கப்பட்ட பிதா தமது மனதில் முன்னமே வைத்திருந்த கருத்தைத் தெளிவாகக் காட்டுவதற்காக உலகில் காணப்படும் உபமாநத்தைச் சொல்லுகிறார். அது பின்வருமாறு:—



ஜ்ஞாநம், ஆநந்தம், எவ்வித தோஷமும் அற்றிருக்கும் தன்மை ஆகியவைகளையே தமது உருவமாய்க் கொண்டதும், அளவிட முடியாத மேன்மையை உடையதும், எண்ணியதை எண்ணியபடியே செய்து முடிக்கும் தன்மையாகிய ஸத்ய ஸங்கல்பத்வம் முதலிய எல்லையில்லா மேன்மை பொருந்திய கல்யாண குணங்களை உடையதும், எவ்வித விகாரமும் (மாறுபாடும்) அற்றதான உருவத்தைப் பெற்றதுமாகிய பரப்ரஹ்மமே, ப்ரளய காலத்தில் பெயர், உருவம் முதலிய வேறுபாடுகள் அற்றதாய் நுண்ணிய நிலையிலுள்ள சேதந அசேதநங்களை (உயிருள்ளதும் உயிரற்றதுமாகிய பொருள்களைத்) தமது உடலாகக் கொண்டிருக்கின்றது.

அதே ப்ரஹ்ம்மே படைக்கும் காலத்தில் விளையாட்டுக்காகத் தமது ஸங்கல்பத்தாலேயே அசேதந சேதந வஸ்துக்களுக்குக் கணக்கற்றதாயும் விசித்திரமாயுமுள்ள அசையும் பொருள் அசையாப்பொருளென்றும் அமைப்பைக் கொடுத்து அவற்றைத் தனது உறுப்பாகக் கொண்டே நிற்கின்றது, ஆகையால் அந்தக் காரண வஸ்துவை அறிந்தால் அதன் காரியமாகிய ஏனைய வஸ்துக்களெல்லாம் அறிந்ததாக ஆகிவிடும் என்பதே அது.

இதில் ப்ரஹ்மம் காரணம் உலகம் கார்யம் என்பதும் அங்ஙனம் காரணமாவதற்கு இன்றியமையாத எண்ணற்ற குணங்கள் அந்த ப்ரஹ்மத்திற்கு உண்டு என்பதும், அப்படிக் காரணமாக இருப்பதால் ப்ரஹ்மத்துக்கு எவ்விதக் குற்றமும் தோன்றாதென்பதும் மறைமுகமாகக் காட்டப்பட்டன.

உலகில் ஒருபொருளை ஒருவன் உண்டுபண்ணுகின்றான் என்றால் அப்பொருள் உண்டாவதற்குப் பலபல காரணங்கள் இருக்கின்றன. அவற்றுள் உபாதானகாரணம், நிமித்தகாரணம், ஸஹகாரிகாரணம் என்பவை முக்கியமானவை. உதாஹரணமாக குயவனொருவன் பானை மடக்கு முதலியவைகளைச் செய்கின்றானென்றால் அவை மண்ணைக்கொண்டே செய்யப்படுகின்றனவாகையால் மண் அவைகளுக்கு உபாதான காரணம் எனப்படும். மூலப்பொருள் உபாதான காரணம் எனப்படும்.

அப்பொருள்களைக் குயவன் செய்பவனாகையால் அவன் அவற்றுக்கு நிமித்த காரணமாவான், தோற்றுவிப்பவன் நிமித்தகாரணம் என்பது கருத்து. மண்பாண்டங்கள்

செய்வதற்கு வேண்டிய சக்கரம், அவற்றைச் சுழற்றும் கம்பு, தண்ணீர் முதலானவை ஸஹகாரி காரணங்கள் எனப்படும். துணைக்கருவிகள் என்றவாறு.

இம்முறையில் ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு எப்படிக் காரணமாகின்றதென்றால், ப்ரஹ்மம் தமது ஸங்கல்பத்தால் (நான் உலகைப் படைப்பேன் என்ற எண்ணத்தால்) உலகைப் படைப்பதால் ப்ரஹ்மம் நிமித்த காரணமாகிறது.

ப்ரஹ்மம் தானே உலகப் பொருளாவதால் உபாதாந காரணமாகின்றது.

அதாவது தமது உடலைக்கொண்டே உலகைப் படைப்பதால் உபாதாநகாரணமுமாகின்றது.

உலகில் உபாதாந காரணம் வேறாகவும் நிமித்த காரணம் வேறாகவும் காண்பது போலின்றி இரண்டு காரணங்களும் ஒன்றே என்பது ராமானுஜ ஸித்தாந்தம்.

இப்படி இரண்டும் ஒன்றாக இருப்பதையே "அபிந்த நிமித்தோபாதாநம்" என்பர். இக்கருத்து ராமாநுஜ ஸித்தாந்தத்தின் இன்றியமையாத கருத்தாகையால் இதை எப்போதும் நினைவில் நன்கு கொள்ள வேண்டும்.

இப்படி இரண்டு காரணங்களையும் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஒப்புக்கொண்டால் உலகுக்குள்ள குறைகள் ப்ரஹ்மத்துக்கும் வருமன்றோ! என்ற கேள்வி பிறக்கும் இதற்கு "அவிகாரி ஸ்வரூபம் ஸ்வாம்சேந அவஸ்திதம்" என்ற இரண்டு பதங்களையிட்டு ஸமாதாநம் அருளினார்

அவை பின்வருமாறு:—

உலகிலுள்ள ஒவ்வொரு பொருளிலும் இரண்டு பாகங்கள் — அம்சங்கள் — உண்டு. அவையாவன — எந்த குணங்களைக்கொண்டு அந்தப் பொருள் அறியப்படுகின்றதோ அது ஒரு பாகம் - அல்லது அம்சம். அக்குணங்களைப் பெற்றிருப்பது மற்றொரு பாகம் - அல்லது அம்சி. முதல் அம்சத்தை விசேஷணம் அல்லது தர்மம் என்பர். இரண்டாவதை விசேஷ்யம் அல்லது தர்மி என்பர். தர்மத்தையுடையது தர்மி.



ப்ரஹ்மத்தை "ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம" என்கிறது உபநிஷத்து. ஸத்யமாயும், ஜ்ஞாநமாயும், அநந்தமாயும் இருக்குமது ப்ரஹ்மம் என்றாயிற்று. இதில் ஸத்யத்வம், ஜ்ஞாநத்வம், அநந்தத்வம் என்னுமிவை ப்ரஹ்மத்தின் விசேஷணம் அல்லது தர்மமாம். இவை எதற்கு தர்மங்களோ அது விசேஷ்யமாம். அதாவது ப்ரஹ்மம் விசேஷ்யம் என்று பொருள். ஸத்யத்வம் முதலியவை தர்மங்கள், அவைகளையுடையது தர்மி எனப்பட்டதாயிற்று.

ஸ்ரீ ராமாநுஜ ஸித்தாந்தத்தில் சேதந அசேதநப் பொருள்கள் யாவும் ப்ரஹ்மத்துக்கு உடல் எனச் சொல்வதால் அச்சேதநா சேதநங்களும் ஸத்யத்வம் முதலிய குணங்கள்போல் ப்ரஹ்மத்துக்கு விசேஷணமாகின்றன. இந்த விசேஷணம், விசேஷ்யம் எனப்படும் அம்சங்கள் - பாகங்கள் - ஒன்றைவிட்டு மற்றொன்று எப்போதும் பிரியாமலே இருக்கும். அப்படியிருப்பினும் பேசும்போது ஒன்றை தர்மம் - விசேஷணம் - என்றும் மற்றொன்றை விசேஷ்யம் - தர்மி - என்றும் சொல்வதுண்டு.

தற்போது ப்ரஹ்மத்தின் தர்மமாகிய சேதநாசேதநங்கள் முதலில் பெயர் உருவம் முதலியனவற்று ஸூக்ஷ்மமான - மிக நுண்ணிய - நிலையிலிருந்துப் பின்பு பெயர் முதலியவற்றுடன் கூடி ஸ்தூலாவஸ்தையை - கண்களுக்குப் புலப்படும் நிலையை - பெறுவதால் இப்படிப் புலப்படும் நிலையிலுள்ள உலகுக்கு ப்ரஹ்மமே உபாதாந காரணம் என நாம் கொண்டுள்ளோம். அந்த மாற்றமும் ப்ரஹ்மத்தின் ஸங்கல்பத்தாலேயே நிகழ்வதால் அந்த ப்ரஹ்மமே உலகுக்கு நிமித்த காரணமுமாகின்றதென்றும் சொல்கின்றோம். ஆனால் அம்மாற்றம் விசேஷணாம்சத்தை மட்டும் பற்றிக்கொண்டு விசேஷ்யமாகிற ப்ரஹ்மத்துடன் எவ்விதத் தொடர்பு மற்றுள்ளதால் ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபம் - தர்மியின் அம்சம், அவிகாரி - மாறுதலற்றது எனப்படுகிறது. இக்கருத்தையே தான் "அவிகாரி ஸ்வரூபம், ஸ்வாம்சேந அவஸ்திதம்" என்னுமிரண்டு பதங்களால் வெளியிட்டருளினார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர்.

எனவே ப்ரஹ்மத்தை உபாதாந காரணமாகக் கூறுவதால் ப்ரஹ்மத்துக்கு எக்குற்றமும் நேராது. விளையாட்டுக்காக உலகைப் படைத்தலைச் செய்வதால் ப்ரஹ்மத்தை நிமித்த காரணமாக ஒப்புக்கொள்வதிலும் யாதொரு தோஷமும் தோன்றாது. தமது ஸங்கல்பத்தாலேயே பகவான் படைத்தல் முதலியவற்றைச் செய்வதால் இதில் அவனுக்கு எவ்வித உடல் வருத்தமும் தோன்ற வாய்ப்பில்லை எனச் சொன்னதாயிற்று.

१६. यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन सर्वं मृण्मयं विज्ञातं स्यात् । वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्'' इति । एकमेव मृद्द्रव्यम्, स्वैकदेशेन, नानाव्यवहारास्पदत्वाय, यथा घटशरावादिनानासंस्थानाऽवस्थारूपविकारापन्नं नानानामधेयमपि, मृत्तिकासंस्थानविशेषत्वात् मृद्द्रव्यमेवेति व्यवस्थिम्, न वस्त्वन्तरम् इति; यथा मृत्पिण्डविज्ञानेन तत्संस्थानविशेषघटशरावादिरूपं सर्वं विज्ञातमेव भवतीत्यर्थः

16. காரணமும் காரியமும் வெவ்வேறானதால் ஒன்றின் ஜ்ஞாநத்தால் மற்றொன்றின் ஜ்ஞாநம் எப்படிக் கை கூடும் என்ற மகன் கேள்விக்கு "யதா ஸோம்ய" என்பதால் விளக்கிப் பதில் ஸாதிக்கின்றார். "யதா ஸௌம்ய..... ஸத்யம்" என்பது வரையிலுள்ள பகுதி உபநிஷத் வாக்யம். அதன் விளக்கம் "ஏகமேவ" எனத் தொடங்கி, "இத்யர்த்த:" என்பது வரையுள்ள பகுதி. இதன் பொருள். மண் என்னும் ஒரே பொருள் பானை மடக்கு போன்ற பற்பல பேச்சுக்களுக்கு இருப்பிடமாவதற்காக தனது சில பகுதியால் குடம் மடக்கு முதலிய பல அமைப்புகளான மாற்றத்தையும் பெயர்களையும் பெறுகின்றது. அப்படி மாற்றத்தையடைந்து பல பெயர்களைப் பெற்றபோதும், அவை யாவும் மண்ணின் பலபல வடிவங்களே, வேறொன்றிலிருந்து தோன்றியனவல்ல என நாம் திடமாக நினைக்கின்றோம். அவைகளுக்கு மூலகாரணமான மண்ணையறிந்ததாலேயே அதன் பல்வகையமைப்புகளான குடம் மடக்கு முதலியவையெல்லாம் எப்படி அறியப்பட்டனவாக ஆகின்றனவோ



அப்படியே மூலகாரணமான ப்ரஹ்மத்தை அறிந்ததால் அதன் விகாரமாகிய உலகம் அறிந்ததாக ஆகும் என்பது கருத்து. இதையே "ஏக விஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாநம்" — ஒன்றை அறிவதனால் எல்லாம் அறியப்பட்டனவாகும் — என்பர்.

### ஸத் என்பதுதான் ஜகத்காரணமாகிறது என்னும் விளக்கம்

१७. ततः कृत्स्नस्य जगतो ब्रह्मैककारणतामजानन् पुत्रः पृच्छति ''भगवांस्त्वमेव मे तद्ब्रवीतु' इति । ततः सर्वज्ञं सर्वशक्ति ब्रह्मैव सर्वकारणम्, इत्युपदिशन् स होवाच ''सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्'' इति । अत्र इदम् - इति जगन्निर्दिष्टम्; अग्र-इति च सृष्टेः पूर्वकालः । तस्मिन् काले जगतः सदात्मकताम् ''सदेव'' इति प्रतिपाद्य, तत्, सृष्टिकालेऽप्यविशिष्टम् इति कृत्वा, ''एकमेव'' इति, सदापन्नस्य जगतः तदानीमविभक्तनामरूपतां प्रतिपाद्य, तत्प्रतिपादनेनैव सतो जगदुपादानत्वं प्रतिपादितमिति स्वव्यतिरिक्तनिमित्तकारणम् ''अद्वितीय'' पदेन प्रतिषिद्धम् इति

17. தந்தை செய்த உபதேசத்திலிருந்து "காரணத்தின் அறிவால் காரியத்தின் அறிவு கைகூடும்" என்பதை மட்டும் மகன் உணர்ந்துகொண்டான். அப்படியிருந்தாலும் உலகில் கார்யங்கள் வெவ்வேறு வகைகளாகவும், ஒவ்வொன்றும் பலவாகவுமிருப்பதால் அவை எல்லாவற்றிற்கும் காரணம் ஒன்றே என்பது தகுதியுடையதல்ல. எனவே ஒன்றை அறிவதால் எல்லாம் அறியப்பட்டனவாக ஆகிவிடும் என்பது பொருத்தமுடையதன்று என்ற ஸந்தேஹத்தால் பின்பும் கேட்கிறான் "பகவாந் ஸ்த்வமேவ மே தத் ப்ரவீது" = உலகம் யாவற்றுக்கும் ப்ரஹ்மம் ஒன்றே காரணம் என்பதை பூஜைக்குரிய தேவரீரே உபதேசியும் என்று.

மகன் கேட்டதிலிருந்து அதன் உள் கருத்தை அறிந்த பிதா பலவாகவும் வெவ்வேறு வகைகளாகவுமுள்ள உலகுக்கு யாவுமறிந்ததாகவும் எல்லா வல்லமையும் பெற்றதாயுமுள்ள ப்ரஹ்மமே எல்லாக் காரணமுமாம் என்பதை உபதேசிக்கத் தொடங்குகிறார். "ஸதேவ ஸௌம்ய இதமக்ர ஆஸீத் ஏகமேவ அத்விதீயம்" என்பதால்.

இந்த வாக்யத்தில் "இதம்" என்ற சொல் கண்ணால் காணும் உலகைக் குறிக்கின்றது. "அக்ரே" என்னும் சொல் படைப்புக்கு முன்காலமான ப்ரளயகாலத்தைக் குறிக்கின்றது. "ஸதேவ" என்பதால் அந்த ப்ரளய காலத்தில் உலகம் யாவும் ஸத் ஸ்வரூபமாக அதாவது காரண [illegible] — இருந்ததென்பது விளக்கப்படுகிறது. "ஏகமேவ" என்பதால் படைப்புக் காலத்திலும் உலகத்துக்குக் காரண [illegible] இருக்கும் தன்மையுண்டு. ஆனால் அங்ஙனம் ஸத்தாக இருக்கும் உலகம் ப்ரளய காலத்தில் இது இன்னதெனக் குறிக்க [illegible] பெயர்களையும் வடிவங்களையும் [illegible] இருந்ததென்பது சொல்லப்படுகின்றது. [illegible]

[illegible]



நாமரூபங்களை — பெயர் வடிவங்களுடைய சேதனங்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணம் என்றும், நன்கு விளங்கும் பெயர் உருவங்கொண்ட சேதநாசேதநங்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மம் உபாதேயம் என்பதும் தேறியது. உபாதாநம் = மூலகாரணம் உபாதேயம் = அக்காரணத்தினின்று தோன்றியது. மண் உபாதாநம். குடம் முதலியன உபாதேயம்.

"ஏகமேவ" என்பது உபாதாந காரணத்தைக் குறிக்கின்றதென்றும் "அத்விதீயம்" என்பது மற்றொரு காரணமாகிய நிமித்த காரணமில்லை என்பதைக் குறிக்கின்றதென்றும் சொன்னோம். இத்தால் உபாதாந காரணம் நிமித்த காரணம் ஆகிய இரண்டு காரணங்களும் ப்ரஹ்மத்துக்குள என்பது விளக்கப்பட்டது.

ஸத்ப்ரஹ்மத்துக்கு இரண்டு வகைக் காரணப் பொருத்தமும் நாமரூப வ்யாகரண வர்ணநமும்

१८. ''तमादेशमप्राक्ष्यो येनाऽश्रुतं श्रुतं भवति'' इति आदावेव प्रशासितैव जगदुपादानमिति हृदि निहितम् इदानीमभिव्यक्तम्' । (एतदेवोपपादयति) — स्वयमेव जगदुपादानं जगन्निमित्तं च सत् ''तदैक्षत बहु स्यां प्रजायेय'' इति । तदेतत्सच्छब्दवाच्यं परं ब्रह्म, सर्वज्ञम्, सर्वशक्ति, सत्यसङ्कल्पम्, अवाप्तसमस्तकाममपि लीलार्थम् विचित्रानन्तचिदचिन्मिश्रजगद्रूपेण अहमेव ''बहु स्याम्'' तदर्थं ''प्रजायेय'' इति स्वयमेव सङ्कल्प्य, स्वांशैकदेशादेव वियदादिभूतानि सृष्ट्वा, पुनरपि, सैव सच्छब्दाभिहिता परा ''देवता'', एवम् ''ऐक्षत, हन्ताहमिमा स्तिस्रो देवताः अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि'' इति । ''अनेन जीवेनात्मना'' इति जीवस्य ब्रह्मात्मकत्वं प्रतिपाद्य, ब्रह्मात्मकजीवानुप्रवेशादेव कृत्स्नस्याचिद्वस्तुनः पदार्थत्वम्, 'एवंभूतस्यैव अचिद्वस्तुनो नामरूपभाक्त्वम् इति च दर्शयति ॥

18. உலகுக்கு ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவுமிருக்கின்றதென்பதை இதுவரை விளக்கினார்.

இப்படிப் பொருள் சொன்னதால் தான் "உததமாதேசம் அப்ராக்ஷ்ய: யேநாச்ருதம் ச்ருதம் பவதி" என்று முதலில் கேட்கப்பட்ட கேள்வி பொருத்தமுடையதாகும் என விவரிக்கின்றார் "தமாதேசமப்ராக்ஷ்ய:" என்று தொடங்கி,

ஆ என்னும் உபஸர்கத்துடன் சேர்ந்த "திச்" என்னும் வினைச் சொல்லின் பகுதி நியமிக்கும் தன்மையை — அடக்கியாளும் தன்மையை — குறிக்கின்றதென முன்பே கூறப்பட்டது. குயவன் எப்படி பாண்டங்களைப் படைத்து அவைகளைச் செயல்படச் செய்வதால் துணைக்காரணம் - நிமித்த காரணம் - ஆகின்றானோ அப்படியே பகவானும் நிமித்த காரணம் — ஆகின்றான். உலகுக்கு என்பது வெளிப்படையாகச் சொல்லப்பட்டது. "யேநாச்ருதம் ச்ருதம் பவதி" என்பதால் அவன் உபாதாந காரணமாக இருக்கும் தன்மை மறைமுகமாகக் கூறப்பட்டது என்பது கருத்து.

மேற்கூறிய கருத்தையே தெளிவாக உபநிஷத்து விளக்குகின்றது. "ததைக்ஷத: பஹு ஸ்யாம் ப்ரஜாயேய" என்பதால், எப்படி? "தத்" ஸத் என்று சொல்லப்படும் ப்ரஹ்மம், ஐக்ஷத — ஸங்கல்பம் செய்தது — மனதில் எண்ணியது, என்னவென்று? "பஹு ஸ்யாம்" என்று. "ஏகமேவ அத்விதீயம்" என நான் ஒருவனாகவே இல்லாமல் "பஹு ஸ்யாம்" பல பொருள்களாக மாறப் போகிறேன். அப்படி மாற்றமடைவதற்காக "ப்ரஜாயேய" உற்பத்தியை அடையக்கடவேன் என்று எண்ணியது என உபநிஷத்து விளக்குகின்றது. இதனால் இங்கு "ஐக்ஷத" என்பதால் நிமித்தகாரணமாம் தன்மையும் "ப்ரஜாயேய" என்பதால் உபாதாநகாரணமாம் தன்மையும் விளக்கப்பட்டதாயிற்றன்றோ?

இத்தகைய ப்ரஹ்மம், தான் மட்டும் நீண்ட நாள் தனித்திருக்கவியலாததாய், விளையாட்டாகப் பெயர் உருவம் முதலியவுற்றுத், தம்மிடம் நுண்ணியனவாய் சேர்ந்துள்ள விசேஷணாம்சங்களுள் — தர்மங்களுள் — "ப்ரக்ருதி" என்னும் பெயர் கொண்ட ஒரு பகுதியைக் கொண்டு, தேஜஸ்,



அப், அந்தம் முதலிய அசேதநத் தத்துவங்களைப் படைத்தது. இப்படைப்பை "ஸமஷ்டி ஸ்ருஷ்டி" என்பர்.

## நாமரூப வ்யாகரண வர்ணநம்

பின்பு அதே ப்ரஹ்மம் எண்ணியது "ஹந்தாஹ மிமா: திஸ்ரோ தேவதா: அநேந ஜீவேநாத்மநாநுப்ரவிச்ய நாம ரூபே வ்யாகரவாணி" என்று. நான் மேற்கூறிய மூன்று தேவதைகளுள்ளும் ஜீவனை சரீரமாகக்கொண்டு அநுப்ரவேசம் செய்து — புகுந்து — அவைகளுக்குப் பெயரையும் உருவத்தையும் உண்டுபண்ணுகிறேன் என எண்ணியது. இப்படிப் படைத்ததை "வ்யஷ்டி ஸ்ருஷ்டி" என்பர்.

"அநேந ஜீவேநாத்மநா" என்பதால் ஜீவன் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடையவன் என்பது விளக்கப்பட்டது. "நாமரூபே வ்யாகரவாணி" என்பதால் ஜீவனை உடலாகக் கொண்டு நான் அசேதநங்களுள் புகுவதால்தான், அவைகளுக்குப் "பொருளாம் தன்மை" தோன்றுகின்றது என்றும் அத்தகைய "பொருளுக்கே" பெயர் உருவங்களை உடைத்தாயிருக்கும் தன்மை உண்டு என்பதும் இவ்வாக்கியத்தால் விவரிக்கப்பட்டதாயிற்று.

இங்ஙனம் உபநிஷத் விளக்கியதால் மிக நுண்ணிய கருத்தொன்றை நாம் அறியவேண்டியவர்களாயுள்ளோம். தேவன், மனிதன், விலங்கு, பறவை, மரம் முதலியவை உயிரைப் பெற்றிருந்த போது முறையே அதற்குரிய இந்திரன், கண்ணன், கரடி, காகம், தென்னை முதலான பெயர்களை இட்டு வழங்குகிறோம். அவைகளைவிட்டு உயிர் பிரிந்த பின்பும் உயிருடனிருந்தபோது வழங்கியது போல் அவற்றின் உடல்களை உடல், பிரேதம், காய்ந்தகட்டை போன்ற பெயர்களை இட்டு வழங்குகிறோம், ஜீவாத்மா உடலைவிட்டுப் போனபின்பு இவ்விதம் வழங்குவது தகாததாம். ஆனால் தொன்றுதொட்டு இப்படி வழங்குவதைக் காண்கிறோம். எனவே உயிர் பிரிந்த நிலையிலும் அவ்வுடல்களில் அல்பமான உயிருடன் கூடிய மற்றொரு ஜீவன் புகுந்துள்ளது. இல்லையேல் பிரேதம் போன்ற சொற்களே தோன்ற வழியில்லை; என்பதை அறிய வேண்டியவர்களாகின்றோம்.

ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்ட ஜீவன் அநுப்ரவேசம் செய்வது — புகுவது — வ்யஷ்டி ஸ்ருஷ்டியில் — அதாவது இரண்டாவது படைப்பில் மட்டுமே உண்டு. ஸமஷ்டி ஸ்ருஷ்டியில் — முதல் படைப்பில் படைக்கப்பட்ட தேஜஸ், அப், அந்நங்களுக்கு ப்ரஹ்மாநுப்ரவேசம் மட்டுமே உண்டு. இக்காரணத்தால் தான். தேஜஸ் முதலியவைகளுக்கு பெயர் உருவங்கள் உண்டாவதை "அத்வாரகம்" — ஜீவனின் துணையற்றது — என்றும், உலகிலுள்ள சேதநாசேதநங்களுக்கு அவை யுண்டாவதை "ஸத்வாரகம்" — ஜீவனின் துணைக் கொண்டது — என்றும் வழங்குவர்.

१९. एतदुक्तं भवति — जीवात्मा तु ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारत्वात्, ब्रह्मात्मकः; "यस्यात्मा शरीरम्" इति श्रुत्यन्तरात् । एवंभूतस्य जीवस्य शरीरतया प्रकारभूतानि देवमनुष्यादिसंस्थानानि वस्तूनि इति ब्रह्मात्मकानि तानि सर्वाणि; अतः देवो मनुष्यः यक्षो राक्षसः पशुः मृगः पक्षी वृक्षो लता काष्ठं शिला तृणं घटः पटः इत्यादयस्सर्वे प्रकृति प्रत्यययोगेन अभिधायकतया प्रसिद्धाः शब्दाः लोके तत्तद्रव्यवाच्यतया प्रतीयमानतत्तत्संस्थानवस्तुमुखेन तदभिमानिजीव — तदन्तर्यामिपरमात्मपर्यन्तसंघातस्यैव वाचकाः — इति ॥

19. கீழ்க் கூறியதின் திரண்ட கருத்தைக் கூறுகிறார். "ஏததுக்தம் பவதி" என்பதால். ஜீவாத்மா ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரம், "யஸ்யாத்மா சரீரம்" என்ற ச்ருதி இக்கருத்தையே கூறுகிறது. எனவே ஜீவாத்மா ப்ரஹ்மத்துக்கு ப்ரகாரம் — விசேஷணம் — ஆகின்றது. விசேஷணம் விசேஷ்யம் என இரண்டுண்டு. இவற்றைத் தமிழில் முறையே அடைமொழி, அடைகொளி என்பர். இவற்றையே முறையே ப்ரகாரம் ப்ரகாரி என்றும் வழங்குவர். இக்கருத்தை மனதில் நன்கு தேக்கிக்கொள்ள வேண்டும். பலமுறை வருவன இச் சொற்கள்.

இந்த விசேஷணம்-ப்ரகாரம்-இரண்டு வகைகளாக இருக்கின்றது. ஒன்றுக்கு உடலாக இருந்து கொண்டு விசேஷணமாவது ஒரு வகை. உடலாக இல்லாமல்



விசேஷணமாவது மற்றொரு வகை. ஒருவன் கை விரல்களில் மோதிரங்களும், கையில் கடிகாரமும் அணிந்துள்ளான். மோதிரம் கடிகாரம் என்னுமிரண்டும் அவனுக்கு விசேஷணங்கள். ஆனால் அவை அவனுக்கு உடலாகா. அவனுக்கு (ஜீவாத்மாவிற்கு) அவனுடைய சரீரமும் விசேஷணம். இச்சரீரம் அந்த ஜீவனுக்கு உடலாகின்றது. எனவே எவ்விடத்தில் ஒன்று மன்றொன்றுக்கு உடலாக இருந்துகொண்டு விசேஷணமாக இருக்கின்றதோ அங்கு மட்டும் ஒன்றை உடலென்றும் மற்றொன்றை ஆத்மா என்றும் சொல்லுவர். தற்போது ப்ரஹ்மத்துக்கு ஜீவாத்மா சரீரமாக இருப்பதால் ஜீவாத்மா விசேஷணமாயிற்று. எனவே ப்ரஹ்மத்தை ஜீவாத்மாவுக்கு ஆத்மா என்கிறோம். ஜீவாத்மாவை சரீரமென்கிறோம்.

தேவன், மனிதன், யக்ஷன், ராக்ஷஸன், பசு, ம்ருகம், பக்ஷி,

மரம், கொடி என்றிப்படிப் பலபல சொற்கள் உலகில் வழங்கப்படுகின்றன. அவையனைத்தும் அவ்வவற்றுக்குரிய பகுதி விகுதிகளுடன் கூடியுள்ளன. பகுதி விகுதிகளைப் பெற்ற பின்பே அவை சொற்கள் ஆகின்றன. பொருளை உணர்த்தும் தகுதியையும் பெறுகின்றன. பகுதியை ப்ரக்ருதி என்றும் விகுதியை விக்ருதி என்றும் வடமொழியில் வழங்குவர். பகுதிக்கும் விகுதிக்கும் தனித்தனியே பொருளுண்டு. தேவௌ மநுஷ்யௌ என்ற இரண்டு சொற்களை எடுத்துக்கொள்வோம். தேவௌ என்பதில் தேவ என்பது பகுதி. ஔ என்பது விகுதி. தேவ என்ற பகுதி தேவத்வம், அதாவது தேவத்தன்மை என்பதையும் ஔ என்பது இருமை என்ற எண்ணையும் குறிக்கின்றது. இப்படியே மநுஷ்ய முதலிய சொற்களும் அவ்வவற்றுக்குரியவற்றைக் குறிக்கின்றன.

தேவ: மநுஷ்ய: போன்ற எல்லாச் சொற்களும் அதனதன் உடலைக் குறிக்கின்றன. உடல் என்ற சொல்லால் தற்போது குறிக்காமல் "அமைப்பு" என்று வழங்குவோம். ஏனெனில் உடல் என்ற பெயரை ஏன் பெற்றது என்பதை இனிதான் விளக்கப்போகிறோம். இவ்வமைப்புகளெல்லாம் அவ்வவற்றினுள் உள்ள ஜீவாத்மாவுக்கு "உடல்" ஆயின, அனைத்துச் சொற்களும் முதலில் அவ்வவற்றின் அமைப்பைக் கொண்ட பொருளைக் (உடலை) குறிக்கின்றது. பின் அதன் வழியாக அதனுள் தங்கியுள்ள ஜீவாத்மாவையும் பின் அந்த

ஜீவாத்மாவுக்கும் அந்தர்யாமியாக உள்ள பரமாத்மாவையும் குறிக்கின்றன என்பது திரண்ட பொருள்.

இங்கு ஒரு ஆக்ஷேபமெழலாம் — தேவ: என்ற சொல்லின் தேவ என்னும் பகுதியின் பொருளான தேவத்வமும் — தேவர்களின் தன்மையும், மநுஷ்ய என்னும் பகுதியின் பொருளான மநுஷ்யத்வமும் — மனிதத் தன்மையும் ஒள என்ற விகுதியின் பொருளான இருமையும் பரமாத்மாவைக் குறிக்கும் போது எப்படி பரமாத்மாவிடம் பொருந்தும். பரமாத்மாவிடம் தேவத்வமோ மநுஷ்யத்வமோ, இருமை என்ற எண்ணே இல்லையே என்பதே அது. இதற்குப் பதிலைத்தான் "வஸ்து முகேந" என்ற சொல்லால் தருகின்றார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர். அப்பொருள்கள் பரமாத்மாவிடம் நேரிடையாகப் பொருந்தமாட்டா என்பது உண்மையே. ஆனால் அவை அவற்றைக் கொண்டுள்ள அந்தந்த வஸ்துக்களின் வழியாகப் பொருந்துமாதலால் ஆக்ஷேபத்துக்கு வழியில்லை என்பது ஸமாதானம்.

### தத்த்வமஸி என்னும் ஶ்ருதியின் அர்த்தம்

२०. एवं समस्तस्य चिदचिदात्मकप्रपञ्चस्य सदुपादानता — सन्निमित्तता सदाधारता — सन्नियाम्यता - सच्छेषतादि सर्वं च "सन्मूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठाः" इत्यादिना विस्तरेण प्रतिपाद्य, कार्यकारणभावादिमुखेन "ऐतदात्म्यमिदं सर्वं, तत्सत्यम्" इति कृत्स्नस्य जगतः ब्रह्मात्मकत्वमेव "सत्यम्" इति प्रतिपाद्य, कृत्स्नस्य जगतः स एवात्मा, कृत्स्नं च जगत् तस्य शरीरम् । तस्मात् "त्वंशब्दवाच्यमपि जीवप्रकारं ब्रह्मैव" सर्वस्य ब्रह्मात्मकत्वं प्रतिज्ञातम्, "तत्त्वमसि" इति जीवविशेषे उपसंहृतम् ॥

एतदुक्तं भवति — "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्" इति, चेतनाचेतनप्रपञ्चम् "इदं सर्वम्" इति निर्दिश्य, तस्य प्रपञ्चस्य एषः "आत्मा" इति प्रतिपादितः प्रपञ्चोद्देशेन ब्रह्मात्मकत्वं प्रतिपादितमित्यर्थः ।

20. ஸந்மூலா: என்ற வேத வாக்யத்தின் பொருளை விளக்குகின்றார் "ஏவம்" என்பதால். இமா: ப்ரஜா:— உலகில் உயிருள்ளனவாயும் உயிரற்றனவாயும் காணும் வஸ்துக்களெல்லாம். ஸந்மூலா:— ஸத் என்ற சொல்லின் பொருளான ப்ரஹ்மத்தையே உபாதாந காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவும் கொண்டவைகள். ஸத்ப்ரதிஷ்டா:— ஸத் என்ற சொல்லின் பொருளான ப்ரஹ்மத்துக்கதீனமான லயத்தை உடையவை என்பது பொருளாம், ஸத் உலகத்துக்கு தாரகமாக இருப்பதால் உலகைத் தாங்குவதாக இருப்பதால் கட்டளை இடப்படும் தன்மையையும் அது பெற்றிருக்கின்றது என்பது உட்பொருளாய் கிடைக்கின்றது. இதனையே "ஸந்நியாம்யதா" என்பதால் விளக்கியுள்ளார். மேற்கூறிய காரணங்களால் உலகம் ஸத்துக்கே அடிமையானது என்பது அர்த்தாபத்தியால் கிடைக்கின்றது. இதனை "ஸத்சேஷதா" என்பதால் வெளியிட்டார் எம்பெருமானார்.



இப்படி உலகம் முழுவதும் ப்ரஹ்மத்தின் ஸங்கல்பத்தால் உண்டாக்கப்பட்டதால் அது உலகத்துக்கு காரணமாயிற்று. அதுவே ஆத்மாவும் ஆயிற்று. இப்பொருளை "ஐததாத்ம்யம் இதம்ஸர்வம்" என்பதால் உபநிஷத்து விளக்குகின்றது. ஐததாத்ம்யம் என்ற வடமொழித்தொகையை ஏஷ: ஆத்மா யஸ்ய தத் ஏததாத்மகம்: ஏததாத்மகமேவ ஐததாத்ம்யம் என விரிப்பர்.

"தத்ஸத்யம்" — மேற்கூறிய பொருளே உண்மையானது. "ஸ: ஆத்மா" — அந்த ஸத்தே இவ்வுலகுக்கு ஆத்மா. உலகம் அந்த ஸத்துக்கு உடல் என்று உலகுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்குமுள்ள சரீர சரீரி பாவத்தை — உடலும் உயிருமாக இருக்கும் முறையை விளக்கி மகனின் ஐயத்தைப் போக்கிக் கடைசியில் முடிக்கின்றார் "தத் த்வமஸி ஶ்வேதகேதோ" என்று இங்கு "த்வம்" என்ற சொல் முதலில் ச்வேதகேதுவின் உடலமைப்பின் வழியாக ஜீவாத்மாவாவைக் குறித்துப் பின் பரமாத்மாவைக் குறிக்கின்றது, எனவே உலகம் முழுவதும் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடையதென்பதை முதலில் ப்ரதிஜ்ஞை செய்து அதனை தத்த்வமஸி என்ற வாக்யத்தால் ஒரு ஜீவனில் முடித்துக்காட்டினாராயிற்று.

''ஐததாத்ம்யம்'' என்பது அசித்வஸ்துவுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்குமுள்ள ஸ்வரூபைக்யத்தைக் கூறுகிறது. ''தத்த்வமஸி'' என்பது ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்குமுள்ள ஸ்வரூபைக்யத்தை கூறுகின்றதென விளக்குகின்றனர். இப்படிச் சொல்வது பொருந்தாதென ''ஏததுக்தம்பவதி'' என்பதால் விளக்குகின்றார்.

''ஐததாத்ம்யம் இதம்ஸர்வம் தத்ஸத்யம், ஸ ஆத்மா'' என்னும் வாக்கியத்திலுள்ள ''இதம் ஸர்வம்'' எனும் பதத்துக்கு என்ன பொருள் சொன்னால் பொருத்தமாக இருக்கும் என்பதே தற்போது விசாரம். ''இதம்ஸர்வம்'' என்பதற்குக் காண்பவை யாவும் என்பது பொருள். நாம் காண்பது உயிருள்ளனவும் உயிரற்றனவுமான சித் அசித்துக்களே. அப்படியிருக்க ''ஸர்வம்'' என்பதன் பொருளை அசித்தில் மட்டும் குறைத்துக் கூற எக்காரணமும் இல்லை. அப்படிச் சொன்னால் ஸர்வ சப்தத்தின் உண்மைப் பொருளைக் குறைத்துக்கூறியதாகும். ''இதம் ஸர்வம் அஸ்ருஜத'' - இவை எல்லாவற்றையும் படைத்தார் என்ற இடத்திலும் இங்குள்ளபடியே ''இதம்ஸர்வம்'' எனக் கூறியுள்ளது. பின்பு ''ஸத்'' ''ஸச்ச த்யச்ச அபவத்'' என்பதால் தாம் படைத்ததை ''ஸத்'' — உயிருள்ளதெனவும் ''த்யத்'' உயிரற்றதெனவும் பிரித்துள்ளது. அதற்கேற்ப இங்கும் ''இதம்ஸர்வம்'' என்பதற்கு சேதந அசேதநங்கள் என்ற பொருள்கொள்வதே பொருத்தமுடைத்தாம். இத்தகைய உலகுக்கு ப்ரஹ்மம் இங்கும் ஆத்மாவாக உள்ளதென ''ஸ ஆத்மா'' எனக் கூறி ''தத்ஸத்யம்'' என்பதால் அதுதான் மெய்ம்மை ஆம் என ச்ருதி கூறுகிறதென்கிறார்.

२१. तदिदं ब्रह्मात्मकत्वं, किम् आत्मशरीरभावेन? उत स्वरूपेण? इति विवेचनीयम् । स्वरूपेणेति चेत्, ब्रह्मणः सत्यसङ्कल्पत्वादयः ''तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय इत्युपक्रमावगताः बाधिता भवन्ति ।

शरीरात्मभावेन च तदात्मकत्वं श्रुत्यन्तराद्विशेषतोऽवगतम्, ''अन्तःप्रविष्टश्शास्ता जनानां सर्वात्मा'' ''इति । ''अन्तः प्रविष्टः'' अतः प्रशासितृत्वरूपात्मत्वेन सर्वेषां जनानाम्



''सर्वात्मा'', सर्वेषां जनानां आत्मा, सर्वं चास्य शरीरम् इति विशेषतो ज्ञायते ब्रह्मात्मकत्वम्; ''य आत्मनि तिष्ठन् आत्मानमन्तरो यमयति, स ते आत्माऽन्तर्याम्यमृतः'' इति च ।

अत्रापि ''अनेन जीवेन त्मना'' इति इदमेव ज्ञायत इति पूर्वमेवोक्तम्।

21. ''ஐததாத்ம்யம்'' என்ற ச்ருதிகூறும் ப்ரஹ்மாத்மகத்வம் சரீர ஆத்மபாவத்தினலா? அன்றி ஸ்வரூபத்தின் ஐக்யத்தினலா என்பதை விசாரிக்க வேண்டும். மேற்படி ச்ருதியிலுள்ள ஆத்மா என்ற சப்தம் ஸ்வரூப ஐக்யத்தைக் குறிக்க வல்லதே ஆயினும் இங்கு அது பொருத்தமன்று, ஏனெனில் அசேதநத்துடன் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸ்வரூபைக்யம் சொன்னால், ப்ரஹ்மமும் அசேதநமும் ஒன்று என்று ஆவதால் ப்ரஹ்மத்துக்கும் அசேதநத்வம்-(அறிவற்ற தன்மை) வந்து சேருமாதலால் ''ததைக்ஷத பஹுஸ்யாம் ப்ரஜாயேய'' என்று ஆரம்பத்தில் சொல்லப்பட்டதும் ப்ரஹ்மத்துக்கு இன்றியமையாததுமாகிய ஸத்ய ஸங்கல்பத்வம் முதலான குணங்கள் இல்லாதுபோம். அதற்காக அப்படியின்றி ஜீவனுடன் ஸ்வரூப ஐக்யம் சொன்னாலும் ஜீவனுக்குள்ள கர்ம வச்யத்வம்—நல்வினை தீவினைகளுக்கு வயமாதல்—வந்தேறும் ஆதலால், முன்போன்ற குற்றமே.

இதனால் மட்டும் ஸ்வரூபைக்யம் பொருந்தாதெனச் சொல்லவில்லை. ஸ்வருபைக்யம் சொன்னால் இரண்டு ச்ருதிவாக்யங்களுடன் விரோதம் தோன்றும். ''அந்த: ப்ரவிஷ்ட: சாஸ்தா ஜநாநாம் ஸர்வாத்மா'' என்பது ஒன்று. ''ய ஆத்மநி திஷ்டந் ஆத்மநோந்தர:'' என்று முதலிலேயே சொன்ன ச்ருதி மற்றொன்று. இவ்விரண்டினுள் ''அந்த: ப்ரவிஷ்ட:'' என்பது பகவான் எல்லா ஜநங்களினுள்ளும் நியமிப்பவனாக இருந்துகொண்டு அவர்களுள் நுழைகிறான். ஆகையால் அவன் ஸர்வாத்மா எல்லா ஜநங்களுக்கும் ஆத்மா, அனைத்துக்கும் ஆத்மா என்றதால் அனைத்தும் அவன் உடல் என்கின்றது. எனவே ஸர்வாத்மகத்வம் சரீராத்ம

பாவத்தால்தான் கொள்ளவேண்டும் என்று இந்த ஶ்ருதி கூறுகின்றது. "ய ஆத்மநி திஷ்டந்"என்ற ச்ருதியும் இதே கருத்தைத் தெளிவாகச் சொல்லுகிறது. எனவே இவ்விரண்டுகளுடன் விரோதம் வரும் ஸ்வரூபைக்யம் சொன்னால்.

ஸ்வாமிந் நீர் எடுத்துக்காட்டிய இரண்டு ச்ருதிகளும் வேறிடத்தன. அங்கு நீர் சொன்னபடியே இருந்தால் இருக்கட்டும். இங்கு ஸ்வரூபைக்யம் சொன்னாலென் என்றால் இவ்விடத்திலும் "அநேந ஜீவேந ஆத்மநாநுப்ரவிச்ய" என்ற ச்ருதி இதே பொருளைத்தானே சொல்கிறது எனவே ஈண்டு மட்டும் வேறு பொருள் எப்படிக் கொள்வது.

## தத்த்வமஸி என்னும் ஶ்ருதியின் அர்த்தத்தை நிலை நிறுத்தல்

२२. अतः सर्वस्य चिदचिद्वस्तुनो ब्रह्मशरीरत्वात् सर्वशरीरं सर्वप्रकारं सर्वैश्शब्दैः ब्रह्मैवाभिधीयत इति, "तत् त्वम्" इति सामानाधिकरण्येन जीवशरीरतया जीवप्रकारं ब्रह्मैवाभिहितम् ।

एवमभिहिते सति अयमर्थो ज्ञायते "त्वम्" इति यः पूर्वं देहस्याधिष्ठातृतया प्रतीतः, सः परमात्मशरीरतया परमात्मप्रकारभूतः परमात्मपर्यन्तः; पृथक् स्थिति-प्रवृत्ति-अनर्हः अतः "त्वम्" इति शब्दः तत्प्रकारविशिष्टं तदन्तर्यामिणमेवाचष्टे — इति । "अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि," इति ब्रह्मात्मकतयैव जीवस्य शरीरिणः स्वनामभाक्त्वात् ।

"तत् त्वम्" इति समानाधिकरणप्रवृत्तयो र्द्वयोरपि पदयोः ब्रह्मैव वाच्यम् । तत्र "तत्" पदं—जगत्कारणभूतं सर्वकल्याणगुणाकरं निरवद्यं निर्विकारमाचष्टे । "त्वम्" इति च—तदेव ब्रह्म जीवान्तर्यामिरूपेण स्वशरीरजीवप्रकारविशिष्टमाचष्टे । तदेवं प्रवृत्तिनिमित्तभेदेन एकस्मिन् ब्रह्मण्येव "तत् त्वम्" इति" द्वयोः पदयो र्वृत्तिरुक्ता । ब्रह्मणो निरवद्यत्वं निर्विकारत्वं सर्वकल्याणगुणाकरत्वं जगत्कारणत्वं च अबाधितम् ॥



22. மேலே விளக்கியபடி ஸகல சேதநாசேதந வஸ்துக்களும் ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரமாக இருப்பதால் ஸகலத்தையும் சரீரமாகவும் விசேஷணமாகவுமுடைய ப்ரஹ்மமே எல்லா சப்தங்களாலும் சொல்லப்படுகின்றது. இப்படிச் சரீராத்ம பாவம் சொல்வதால் ஸாமாநாதி கரண்யமும் ஸித்திக்கின்றது.

இப்படி ஸித்திக்கும் ஸாமாநாதிகரண்யத்தால் கிடைக்கும் பயன் என்னவெனின் அதை ஸாதிக்கின்றார் "ஏவமபிஹிதே" என்று தொடங்கி, இப்படிச் சொல்வதால் கிடைக்கும் பயன் த்வம் என்னும் சப்தம் ஜீவனைச் சரீரமாகக்கொண்ட பரமாத்மாவையும் குறிக்கும் வல்லமையுடையது என்பதைத் தெரிவிப்பதுதான். த்வம் என்னும் சப்தம் தேஹத்தைத் தாங்குபவனான ஜீவனைக் குறிக்கின்றது என முதலில் அறியப்பட்டது, தற்போது அந்த ஜீவன் பரமாத்மாவுக்குச் சரீரமாய் இருந்துகொண்டு அப்பரமாத்மாவுக்கு விசேஷணமாகவும் அவனாலேயே தரிக்கப்பட்டவனாகவும், அவனை விட்டுத் தனித்து இருப்பதற்கும் எச்செயலைச் செய்வதற்கும் இயலாதவனாகவும் இருக்கிறான் என்றும், "த்வம்" என்னும் சப்தம் ஜீவனை விசேஷணமாகவுடைய அவனது அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவைச் சொல்லுகிறது என்பதையும், நமது உடலுக்கு ஆத்மாவாக இருக்கும் நமது ஜீவன் "அநேந ஜீவேந" என்ற ச்ருதியின்படி ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடைத்தாயிருப்பதாலேயே பெயரை உடையவனாக ஆகிறான் என்பதையும் இந்த ஸாமாநாதிகரண்யத்தால் அறிகிறோம்.

இப்படி ஸ்வரூபைக்யத்தை அர்த்தமாகக் கொள்ளாது சரீராத்ம பாவத்தை அர்த்தமாகச் சொன்னால் எக்குற்றமும் நேரவழியில்லை என விவரிப்பதாக "தத்" "த்வம்" என்னும் இரண்டு பதங்களும் வெவ்வேறு வகையில் ஒரே பொருளைத் தெரிவிக்கின்றன என விளக்கி அதனால் ஸாமாநாதி கரண்யமும் ஸித்திக்கிறது என்று கூறத்தொடங்குகிறார் "தத் த்வம் இதி" என்பதால்

"தத் த்வம்" என்னுமிரண்டு பதங்களும் ப்ரஹ்மத்தையே குறிக்கின்றன. ஆனால் குறிக்கும் வழி வெவ்வேறானது. "தத்" என்பது உலகுக்கெல்லாம் காரணமாயும், கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமாயும் எத்தோஷமுமில்லாத ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்கிறது. "த்வம்" என்பது ஜீவனுக்குள் புகுந்து அவனுக்கு அந்தர்யாமியாக இருந்துகொண்டு தமக்கு உடலான ஜீவனாகிற விசேஷணத்துடன் கூடியிருப்பவனைக் குறிக்கின்றது. இப்படி வேறுபட்ட விசேஷணங்களை உடைய ஒரே ப்ரஹ்மத்தைத் தெரிவிக்கின்றன எனச் சொல்லப்பட்டதாயிற்று. இப்படிச் சொல்வதால் ஸாமாநாதிகரண்யமும் ஸித்திக்கிறது. அது ஸித்தியாவிட்டால் ப்ரஹ்மம் அவித்யைக்கு ஆச்ரயமாக இருக்கிறது எனச் சொல்ல நேரும். அது ஸர்வஜ்ஞத்வம், முதலிய குணங்களைக்கூறும் ச்ருதியுடன் விரோதம் கொள்ளும். இது போன்ற குற்றங்கள் வராததோடு குணகணங்களை உடைமை, உலகத்துக் காரண மாமை முதலியவற்றைக்கூறும் ச்ருதிகளும் பாதிக்கப் படமாட்டா.

ஸ்வாமிந்! விளக்கம் மிக அழகாகத்தானுள்ளது, ஆனால் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு விரோதமானது. உலகில் "குடம்' என்ற பதத்திலிருந்து சிறிய கழுத்தையும் பெரிய வயிறையுமுடைய ஒரு பாத்ரத்தை அறிகின்றோமேயன்றி அதற்கு ஆத்மாவாக உள்ள ப்ரஹ்மத்தை அறிவதில்லை; அதேபோல் உலகிலுள்ள அத்தனைப் பொருள்களும் தத்தமக்குரிய சிறப்புருவத்தை மட்டும் காண்பிக்கின்றனவேயன்றி ப்ரஹ்மம் வரையான தோற்றத்தை உண்டுபண்ணுவதில்லை. இப்படி எந்த சப்தமும் ப்ரஹ்மம் வரை குறிக்கும் சக்தியாம் "வ்யுத்பத்தியை"ப் பெறாததாலும், எந்த சப்தமும் ப்ரஹ்மம் வரை தோற்றமளிக்கவில்லை யாததாலும் கீழ்சொல்லப்பட்ட உமது கற்பனை பொருத்தமுடையதன்று என ஒருவர் சொல்வதாகக் கொண்டு அதற்கான ஸமாதாநத்தை அருளுகிறார் "அச்ருத வேதாந்தா:" எனத் தொடங்கி.

२३. अश्रुतवेदान्ताः पुरुषाः "सर्वे पदार्थाः, सर्वे जीवात्मानश्च ब्रह्मात्मकाः" इति न पश्यन्ति । सर्वशब्दानां च केवलेषु तत्तत्पदार्थेषु



वाच्यैकदेशेषु वाच्यपर्यवसानं मन्यन्ते । श्रुतवेदान्तास्तु वेदान्तवाक्यश्रवणेन ब्रह्मकार्यतया तदन्तर्यामितया च सर्वस्य ब्रह्मात्मकत्वम् सर्वशब्दानां तत्तत्प्रकारसंस्थितब्रह्मवाचित्वं च जानन्ति ।

23. சொன்னவை உண்மையே. ஒவ்வொரு பதங்களின் அர்த்தத்தை ப்ரஹ்மம் வரை அறியாதது பதங்களுக்கு ப்ரஹ்மம் வரை அர்த்தமில்லாததாலன்று. அதற்கு வேண்டிய வேதாந்த அறிவு இல்லாமையினாலேயே ப்ரஹ்மம் வரை பொருள் அறியப்படவில்லை. வேதாந்த சாஸ்த்ரத்தைக் கற்காதவர் உலகிலுள்ள அனைத்துப் பொருள்களும் அனைத்து ஜீவாத்மாக்களும் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடையவை என்பதை அறியார். அதுபோல் அனைத்து சப்தங்களும் அவ்வவற்றுக்குரிய பல பொருள்களுள் ஒன்றான அந்தந்த வஸ்துக்களை மட்டும் குறித்து அத்துடன் முடிந்து விடுகிறதென அறிகிறார்கள். ப்ரஹ்மம் வரை குறிக்கும் என்பதை அறிவதில்லை. கண்ணால் சந்தனக் கட்டையைக் காண்பவனால் அதன் வாஸனை அறியமுடியவில்லை என்பதால் சந்தனக் கட்டைக்கு வாஸனை இல்லை என்றாகிவிடுமோ, அதன் மணத்தை அறியவல்ல இந்திரியம்-பொறி-அங்கு செல்லவில்லை என்பதைத்தானே அது காட்டுகிறது. அதுபோல்தான் இங்கும்.

வேதாந்தார்த்தத்தை அறிந்தவர்களோவென்னில் உலகிலுள்ள அனைத்துப் பொருள்களும் ப்ரஹ்மத்தால் செய்யப்பட்டனவே. ப்ரஹ்மத்தைத் தமக்கு அந்தர்யாமியாகக் கொண்டவைகளே. எனவே அவைகளுக்கு ப்ரஹ்மாத்மகத்வமுண்டு. அவைகளைச் சொல்லும் அனைத்து சப்தங்களுக்கும் அந்தந்த விசேஷணங்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லும் சக்தியுண்டு என்பதை அறிகிறார்கள்.

२४. नन्वेवं गवादिशब्दानां तत्तत्पदार्थवाचितया व्युत्पत्तिर्बाधिता स्यात् । नैवम् । सर्वे शब्दाः 'अचिज्जीवविशिष्ट' परमात्मनो वाचकाः इत्युक्तम् "नामरूपे व्याकरवाणि" इत्यत्र । 'तत्र लौकिकास्तु पुरुषाः शब्दं व्यवहरन्तः, शब्दवाच्ये प्रधानांशस्य परमात्मनः

प्रत्यक्षाद्यपरिच्छेद्यत्वात् वाच्यैकदेशभूते वाच्यसमाप्तिं मन्यन्ते । वेदान्तश्रवणेन हि व्युत्पत्तिः पूर्यते ।

एवमेव वैदिकाश्शब्दास्सर्वे परमात्मपर्यन्तान् स्वार्थान् बोधयन्ति ।

*(24) ஆமாம் — அனைத்துச் சப்தங்களும் ப்ரஹ்மம் வரை குறிக்கின்றன எனச் சொன்னால் அதைத் தெரிவிக்கும் சப்த சக்தி எனப்படும் "வ்யுத்பத்தி"யும் ப்ரஹ்மம் வரை போக வேண்டுமன்றோ? அப்படி வ்யுத்பத்தி சொல்லாமல் ஒவ்வொரு சப்தத்துக்கும் அந்தந்தப் பொருள் வரை மட்டும் வ்யுத்பத்தி சொல்லுகிறார்களே. உதாஹரணமாக் "கௌஃ" — பசு என்றால் இந்த கௌஃ என்ற சொல்லுக்கு நான்கு கால்களையும் கொம்பையும் மடியையும் பெற்ற ஒரு வஸ்துவைக் குறிக்கும் சக்தி உண்டென்கின்றனர். இச் சொல் ப்ரஹ்மத்தையும் குறிக்கும் என்றால் அப்பசுவாம் வஸ்துவைக் குறிப்பிடும் சக்தி போய் விடுமன்றோ என்ற ஐயத்தை "நநு" என்பதால் எழுப்புகிறார். அதற்கு "நைவம்" என்பதால் விடை தருகிறார்.*

*சப்த சக்திக்கு — வ்யுத்பத்திக்கு எந்தப் பாதகமும் வராது. ஏனெனில் "அநேந ஜீவேந ஆத்மநாநுப்ரவிச்ய நாம ரூபே வ்யாகரவாணி" என்ற இடத்தில் உலகில் எத்தனைச் சப்தங்கள் பேச்சு வழக்கில் உள்ளனவோ அத்தனைச் சப்தங்களும் முதலில் தத்தம் பொருளைத் தெரிவிக்கின்றன. பின் அதனுள் புகுந்துள்ள ஜீவனையும், பின் அந்த ஜீவனுள்ளும் புகுந்துள்ள பரமாத்மாவையும் குறிக்கின்றன எனக் கீழே கூறியுள்ளோமன்றோ? எல்லாச் சொற்களும் ப்ரஹ்மம் ஒன்றையே குறிக்கின்றன எனச் சொன்னாலன்றோ மேற்சொன்ன ஐயம் எழ வாய்ப்புண்டு. நமது குறிக்கோள் அதுவன்றே. நமது ஸித்தாந்தம் — குறிக்கோள் — எல்லாச் சப்தங்களும் உயிரற்ற வஸ்துக்கள், உயிருள்ள ஜீவன்கள், இவைகளுடன் கூடியிருக்கும் ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லுகின்றன என்பதே.*



*அதாவது ஒவ்வொரு சப்தமும் தெரிவிக்கும் பொருள் பல. ப்ரஸித்தமாக அந்தந்த சப்தங்களால் குறிக்கப்படும் பொருள் அவைகளுள் ஒன்று. அந்தந்தப் பொருளுக்குள் நிற்கும் அதனதன் ஜீவன் மற்றொன்று. அந்தந்த ஜீவனுக்குள் அநுப்ரவேசித்து — புகுந்து நிற்கும் ப்ரஹ்மம் பிறிதொன்று என்பதே நமது ஸித்தாந்தம். ஆகையால் ஒவ்வொரு சப்தத்திற்கும் அந்தந்த ப்ரஸித்த பொருளைச் சொல்வதான வ்யுத்பத்தி பாதிக்கப்படாது. ஆனால் இப்பொருள் ஒரு பகுதிப் பொருளே. முழுப் பொருளுமல்ல. இப் பகுதிப் பொருளறிவைக் கொண்டு வேதாந்தப் பயிற்சியைச் செய்தால் அப் பயிற்சியால் அனைத்துப் பொருளும் உணரப்பட்டு வ்யுத்பத்தி பூர்ணமாகின்றது. இதுவே உண்மை நிலை.*

*ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தால் ப்ரஹ்மம் அறியத் தகாதாதலால் லௌகிகர்கள் சப்தத்தைச் சொல்லும் போது அந்தச் சப்தத்தால் குறிக்கப்படும் பல அர்த்தங்களுள் முக்கியம் அல்லாததான, உயிரற்ற பொருள், அல்லது ஜீவன் இவற்றிலேயே அந்தச் சப்தப் பொருள் முடிவடைகின்றது என எண்ணுகின்றனர். வேதாந்த அறிவைப் பெற்ற பின்பே ஒவ்வொரு சொல்லும் பரமாத்மாவை உணர்த்தும் என்ற முழுமையான அறிவைப் பெறுகின்றனர்.*

२५. वैदिका एव सर्वे शब्दाः, 'आदौ वेदादेवोद्धृत्योद्धृत्य, परेणैव ब्रह्मणा सर्वपदार्थान् पूर्ववत् सृष्ट्वा, तेषु परमात्मपर्यन्तेषु पूर्ववत् नामतया प्रयुक्ताः । तदाह मनुः :—

"सर्वेषां तु स नामानि कर्माणि च पृथक् पृथक् ।
वेदशब्देभ्य एवादौ पृथक्संस्थाश्च निर्ममे" इति ॥

"संस्थाः"- संस्थानानि, रूपाणीति यावत् । आह च भगवान् पराशरः -

"नामरूपं च भूतानां कृत्यानां च प्रपञ्चनम् ।
वेदशब्देभ्य एवादौ देवादीनां चकार सः" इति

श्रुतिश्च ''सूर्याचन्द्रमसौ धाता यथापूर्वमकल्पयत्'' इति । सूर्यादीन् पूर्ववत् परिकल्प्य, नामानि च पूर्ववच्चकारेत्यर्थः ॥

एवं जगद्ब्रह्मणोरनन्यत्वं प्रपञ्चितम् । तेन एकेन ज्ञानेन सर्वस्य ज्ञातता उपपादिता भवति । सर्वस्य ब्रह्मकार्यताप्रतिपादनेन तदात्मकतयैव सत्यत्वं नान्यथेति ''तत्सत्यम्'' इत्युक्तम् । यथा दृष्टान्ते सर्वस्य मृद्विकारस्य मृदात्मनैव सत्यत्वम् ॥

*(25) இதற்கு மேல் ஒரு பூர்வ பக்ஷம் — சிறு கேள்வி: —* சப்தங்களை லௌகிக சப்தங்கள், வைதிக சப்தங்கள் என இரண்டாகப் பிரித்து விடுவோம். அவற்றுள் லௌகிக சப்தங்கள் எல்லாவற்றிற்கும் அந்தந்த வஸ்துவரை மட்டும் தெரிவிக்கும் சப்த சக்தி என்றும் வைதிக சப்தங்களுக்கு ப்ரஹ்மம் வரை போதிக்கும் சப்த சக்தி என்றும் சொல்லிவிடின், இவ்வளவு ச்ரமம் வேண்டாம் அல்லவா என்பதே அது. இதற்கு விடை ஸாதிக்கிறார் ''வைதிகா ஏவ ஸர்வே சப்தாః'' என்று. எல்லாச் சப்தங்களும் வைதிகங்களே. வேதத்திலிருந்து எடுபடாத சப்தமே உலகில் இல்லை. வேதம் அநாதியானது. எனவே, அதிலுள்ள சப்தங்களும் அநாதிகளாயின. ஒவ்வொரு ஸ்ருஷ்டி காலத்திலும் அதற்கு முன் இருந்த ஸ்ருஷ்டியில் இருந்தது போன்றே எல்லா வஸ்துக்களையும் பகவான் படைக்கிறான். அந்த வஸ்துக்களுக்கும் முன் இருந்தது போலவே வேத சப்தங்களைக் கொண்டே பெயர்களைக் கொடுக்கிறான். வேதமோ ஒவ்வொரு சப்தமும் பரமாத்மா வரை குறிக்கும் என்பதைத் தெரிவிக்கிறது எனக் கீழே கண்டோம். மநுவும் அப்படியே சொல்கிறார்.

**''ஸர்வேஷாம் து ஸ நாமாநி கர்மாணி விவிதாநி ச।**
**வேதஶப்தேப்ய ஏவாதௌ ப்ருதக் ஸம்ஸ்தாஶ்ச நிர்மமே॥''**

என்பது மநுஸ்ம்ருதி. ஆதௌ — படைப்புக் காலத்தில், வேத சப்தேப்ய ஏவ — வேதத்திலுள்ள சப்தங்களிலிருந்தே, நாமாநி — பெயர்களையும், விவிதாநி கர்மாணிச — பல செயல்களையும், நிர்மமே — அமைத்தார், ப்ருதக் — தனித் தனியாக, ஸம்ஸ்தாச்ச — உருவங்களையும், நிர்மமே — அமைத்தார் என்பது பொருள். ஸ்ரீ பராசரரும் இவ்விதமே சொல்கிறார்.



**''நாம ரூபஞ்ச பூதாநாம் க்ருத்யாநாம் ச ப்ரபஞ்சிதம்।**
**வேதசப்தேப்ய ஏவாதௌ தேவாதீநாம் சகார ஸః॥''**

என்பது பராசரர் வாக்யம். தேவர் முதலான அனைத்துப் பிராணிகளுக்கும் அனைத்துச் செயல்களுக்கும் பெயரையும் உருவத்தையும் பரமாத்மா முதலில் வேத சப்தங்களிலிருந்தே வெளியிட்டார் என்பது இதன் பொருள். இவை மட்டுமல்ல. வேதமும் இங்ஙனமே ஓதுகின்றது. பரமாத்மா, சூரியன், சந்திரன் முத்லான பொருள்கள் எல்லாவற்றையும் முன் போன்றே படைத்து பெயர்களையும் முன் போன்றே அமைத்தார் என.

''சூர்யா சந்த்ரமஸௌ தாதா யதா பூர்வமகல்பயத்'' என்கின்றது. சூர்யன், சந்த்ரன் என்ற பெயர்களையும் குறிப்பிட்டுள்ளதால் பெயர்களையும் வேதத்திலிருந்தே அமைத்தார் என்பது தெற்றென விளங்குகிறது அன்றோ? எனவே உலகில் உள்ள அனைத்துச் சப்தங்களும் வேதத்தில் இருந்தே எடுக்கப்பட்டன என்றும், அவை பரமாத்மாவரை குறிப்பனவென்பதும், வேதம் அநாதி என்பதும் தேறிற்று.

இதுவரை ஜகத்திற்கும் ப்ரஹ்மத்திற்கும் உள்ள அபேதம் விளக்கப்பட்டது. இதனால் ஒன்றை அறிந்தால் மற்றவை எல்லாம் அறியப்பட்டனவாகி விடும் என்பதும் விளக்கப்பட்டதாயிற்று.

இப்படி உலகம் முழுவதும் ப்ரஹ்மத்தின் கார்யமாக இருந்து கொண்டு அதனாலேயே ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகவும் உடைத்தாயிருப்பதால் உலகம் ப்ரஹ்மத்தைப் போல் உண்மையானதே. ஸத்யம் எனச் சொல்ல வேண்டும். மற்றைக் காரணத்தாலுமன்று என்கிறார் ''ஸர்வஸ்ய'' எனத் தொடங்கி, இதனால் ''தத்ஸத்யம்'' என்பதற்கு ஜகத்ஸத்யம் என்பது பொருள் எனச் சொன்னதாயிற்று.

எடுத்துக் காட்டிலும் மண்ணின் மாற்றமாகிய குடம், மடக்கு முதலிய பொருள்களும் மண்ணை ஆத்மாவாக — தமது

உருவமாக உடைத்தாயிருப்பதாலேயே அவைகளும் உண்மைப் பொருளாயின. இதனுல் உபமாநத்திற்கும் உபமேயத்திற்கும் ஒப்புமை கூறியதாக ஆயிற்று.

### சோதக வாக்யங்கள் ப்ரஹ்மத்தை விளக்கும் முறை

२६. शोधकवाक्यान्यपि निरवद्यं सर्वकल्याणगुणाकरं परं ब्रह्म शोधयन्ति ।

26. இதுவரை காரண வாக்யங்களைக் கொண்டு ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷமே — விசேஷணங்களை உடையதே என விளக்கினுர். தற்போது சோதக வாக்யங்களும் ப்ரஹ்மத்தை — ஸவிசேஷமாகவே — விசேஷணங்களுடன் கூடியதாகவே விளக்குகின்றன என்கிருர் ''சோதக வாக்யாந்யபி'' என்பதால். ப்ரஹ்மம் ஜகத்திற்குக் காரணம் எனக் கூறும் வாக்யங்கள் காரண வாக்யங்கள் என்றும், அந்த ப்ரஹ்மத்தின் தன்மைகளை விளக்கும் வாக்யங்கள் சோதக வாக்யங்கள் என்றும் கீழே கூறியுள்ளோம். ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' ''நிர்குணம் நிஷ்க்ரியம் சாந்தம் நிரவத்யம்'' ''ஸத்யகாமஃ ஸத்யஸங்கல்பஃ'' ''அபஹதபாப்மா விஜரஃ'' என்பன போன்ற வாக்யங்கள் சோதக வாக்கியங்களாம். இவற்றுள் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' என்பதும், ''ஸத்யகாமஃ ஸத்யஸங்கல்பஃ'' என்பதும் ப்ரஹ்மம் குணமுடையது என்கிறது. மற்றையவை குணமற்றது என்கின்றன இவற்றுள் எதை ஏற்பது? எதை விடுவது? இரண்டு வாக்யங்களும் வேத வாக்யங்களே. ஆகையால் இரண்டும் ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டியவைகளே. அப்படியிருக்கக் குணமுள்ளது என்பதை மட்டும் ஏற்று ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷம் என்ருல், குணமற்றது எனக் கூறும் வாக்யம் ப்ரஹ்மம் விசேஷம் அற்றதென்கின்றதே, அதற்கென் செய்வது? என்ற கேள்வி எழும். அதற்காக நிர்குண ச்ருதியைக் கைக் கொண்டால் ஸகுண ச்ருதி பயன் அற்றதாகின்றதே இதற்கென் செய்வது? என்ற ப்ரச்சினை எழுகின்றது. இவ்விரோதத்தைத் தீர்க்க வேத வாக்யங்களை நன்கு ஆராய வேண்டும். ஒன்ருேடு ஒன்று பொருந்தாது மாறுபட்ட கருத்துக்களைக் கூறும் ஸகுண ச்ருதியையும் நிர்குண ச்ருதியையும் ஒன்ற வைக்கும் ச்ருதி ஒன்று உள்ளது. அது கடக



ச்ருதி எனப்படும். ''அபஹத பாப்மா விஜரஃ விம்ருத்யுஃ விசோகஃ அவிஜிகத்ஸஃ அபிபாஸஃ ஸத்ய காமஃ ஸத்ய ஸங்கல்பஃ'' என்பது கடக ச்ருதியாம். இது ''அபஹதபாப்மா'' எனத் தொடங்கி ''அபிபாஸஃ'' என்பது வரையுள்ள பகுதியால் அவனிடம் கெட்ட குணங்கள் இல்லை என விளக்கி, ''ஸத்யகாமஃ ஸத்ய ஸங்கல்பஃ'' என்பதால் நற்குணங்களுள என விளக்குகின்றது. கீழுள்ள ச்ருதிகள் போல் இரண்டு தன்மைகளை — குணமுள்ளது, குணமற்றது என்பவைகளைத் தனித்தனியாகக் கூருது ஒரே ச்ருதியில் இரண்டு தன்மைகளையும் சேர்த்து விளக்குகின்றது ''அபஹதபாப்மா'' என்பது. எனவே, ''நிர்குணம்'' என்பது அவனிடம் கெட்ட குணமில்லை என்பதையும் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' என்பது நற் குணங்கள் உள்ளன என்பதையும் அறிவிக்கின்றது என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸித்தாந்தம். எனவே சோதக வாக்யங்களும் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷம் என்றே கூறுகின்றது என்ருயிற்று.

सर्वप्रत्यनीकाकारताबोधनेऽपि, तत्तत्प्रत्यनीका कारतायां भेदस्य अवर्जनीयत्वान्न निर्विशेषत्वसिद्धिः ।

(27) ''ஸர்வ'' என்று தொடங்கும் இவ் வாக்யம் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்பது போன்ற ஸகுண ச்ருதி வாக்யங்களைக் கருத்தில் கொண்டு எழுதப்பட்டுள்ளது. இந்த ச்ருதிக்கு சங்கர மதத்தைப் பின்பற்றுபவரான அத்வைதிகள் ஒருவிதமாகவும், ராமானுஜ மதத்தைப் பின்பற்றுபவரான விசிஷ்டாத்வைதிகள் மற்ருெரு விதமாகவும் பொருள் விளக்கம் செய்துள்ளனர். இவ்விருவர் கூறும் பொருள்களை அறிந்தால் அன்றி, மேற்கூறிய வாக்கியத்தின் பொருள் விளங்காது. எனவே முதலில் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்பதன் இருவர் பொருளையும் தனித் தனியாக கவனிப்போம். அவற்றுள் முதலில் ராமாநுஜர் சொல்வதைக் கவனிப்போம்.

''யதோ வா இமாநி பூதாநி ஜாயந்தே யேந ஜாதாநி ஜீவந்தி யத்ப்ரயந்தி அபிஸம்விசந்தி தத்விஜிஜ்ஞாஸஸ்வ தத் ப்ரஹ்மேதி'' என்னும் உபநிஷத் வாக்கியங்கள் ப்ரஹ்மம் எத்தகையது என்பதை விளக்குகின்றன. நம்மால் காணப்படும்

சேதந வர்கங்களும் அசேதந வர்கங்களும் நிறைந்த இவ்வுலகம் எதனிடமிருந்து தோன்றியதோ, எதனுல் நிலேபெற்று உயிருடன் வாழ்கின்றதோ, இறந்தபின் எதனிடம் ஒன்றுகின்றதோ அதை ப்ரஹ்மம் என அறி என்கின்றன இவ் வாக்யங்கள். இதனுல் சேதநா சேதனமான இவ்வுலகிற்கு ப்ரஹ்மம் காரணம் என்பது கூறியதாயிற்று. இது காரண வாக்யம்.

இந்த ப்ரஹ்மம் எத்தகையது என்பதை சோதிக்கின்றது — விளக்குகின்றது — ''ஸத்யம் ஜ்ஞானம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்கின்றது. இது சோதக வாக்யம். ஸத்யமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம். ஜ்ஞாநமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம். அநந்தமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம் என்கின்றது இவ் வாக்யம். எனவே, ப்ரஹ்மத்திற்கு ஸத்யமாக இருத்தல், ஜ்ஞாநமாக இருத்தல், அநந்தமாக இருத்தல் என்ற மூன்று விசேஷணங்கள் — அடைமொழிகள் கொடுத்தாயிற்று. விசேஷணங்களுடைய தன்மை யாதெனில், தம்மை ஏற்றுள்ள விசேஷ்யத்தை அதைவிட வேருன மற்றவைகளிலிருந்து அதனே வேறுபடுத்தித் தனித்ததாகக் காட்டுவதே. உதாரணம் ஒன்று காட்டுவோம்.

''வெண்மையான வஸ்த்ரம்'' என்ருல் இதில் வெண்மை விசேஷணம் — அடைமொழி. வஸ்த்ரம் விசேஷ்யம் — அடைகொளி. வெண்மை என்னும் விசேஷணம் அதனே ஏற்றுள்ள வஸ்த்ரத்தை, கருமை, செம்மை முதலானவற்றை ஏற்றுள்ள வஸ்த்ரத்தைக் காட்டிலும் வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றதல்லவா? அதுபோன்றே ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம்'' என்னும் விசேஷணங்கள் உலகில் உள்ள அனேத்து வஸ்துக்களிலிருந்தும் ப்ரஹ்மத்தை வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றது. எப்படி என்பதை இனி கவனிப்போம்.

''ஸத்யம்'' என்னும் பதத்திற்கு ''ஸத்தையை'' அதாவது ''இருப்பை'' உடையது என்பது பொருள். உலகில் ஒன்று இருக்கின்றது எனச் சொன்னுல் அதற்கு உரியவர் ஒருவர் இருந்தே தீருவர். இது இவருடையது என்றுதானே வழக்கு! அதுபோல் காரணமாக இருப்பதெல்லாம் விகாரத்தை — மாற்றத்தை அடைவதாக உள்ளது. காரணமான மரம், நாற்காலி, கதவு, மேசை இப்படிப் பலவாக மாறுபடுகிறது. காரணமான தங்கம், மோதிரம், வளே, தட்டு என்றிப்படி பல மாற்றங்களேப் பெறுகிறது. அதேபோல் ப்ரஹ்மம் உலகிற்குக் காரணம் என்ருல் இதற்கும் உரியவர் ஒருவர் உளரா? மாறுபாட்டை — விகாரத்தை அடையுமா? என்ற கேள்வி எழுந்தால் அதற்குச் சமாதானமாக அமைவது சோதக வாக்யம். எனவே இந்த ஸத்யபதம். ப்ரஹ்மத்தின் ஸத்தை — இருப்பு — மற்ருென்றையும் சார்ந்தது அன்று; நிருபாதிகம் — விகாரத்திற்கு இருப்பிடம் அன்று என்பதைத் தெரிவிக்கின்றது.



அசேதந வஸ்துக்களெல்லாம் பகவானின் ஸங்கல்பத்திற்கு அதீனமான ஸத்தை முதலியவைகளே உடையவை. அவை மாறுபாட்டை அடையக் கூடியவை. அசேதநமான சரீரத்துடன் சேர்ந்துள்ள சேதநர்களும் அப்படிப்பட்டவர்களே; சேதநன் வாழ்வும் முடிவும் அவன் அதீனமானவைகளே. உடலில் பாலன், யுவா, வ்ருத்தன் போன்ற மாறுபாடுகளும் தோன்றுகின்றன. ஆகையால் இவைகள் எல்லாவற்றைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது ப்ரஹ்மம் என்பதை ஸத்யம் என்னும் பதம் சொல்லுகின்றது.

''ஜ்ஞாநம்'' என்பதற்கு ஜ்ஞாநத்தை ஸ்வரூபமாக — வடிவமாக உடையது என்பது பொருள். ஜ்ஞாநத்தை ஸாரமான குணமாக உடையது என்பதும் பொருளாம். ஆத்மாக்கள் எல்லாவற்றிற்கும் ஜ்ஞாநமே ஸ்வரூபம் — வடிவம். ஒன்றை அறியும் குணமும் அவைகளுக்கு உண்டு. எனவே, நித்ய அஸங்குசிதமான — ஒரு பொழுதும் எவ்விதக் குறைவும் அற்றதான — ஜ்ஞானம் ஒன்றையே ஸ்வரூபமாகவும் — வடிவமாகவும் குணமாகவும் உடையது ப்ரஹ்மம் என்பது பொருள். ஒரு காலத்தில் அசேதநமான சரீரத்துடன் சேர்ந்து, பின் அதை விடுத்து மோக்ஷம் அடைந்த முக்தர்கள் ஸம்ஸாரத்தில் கட்டுண்டிருந்த போது ஸங்குசிதமான ஜ்ஞாநத்தை உடையவராக இருந்தமையின் நித்யாஸங்குசித ஜ்ஞாநம் அவர்களுக்கு இல்லாததால் முக்தரிடமிருந்து ப்ரஹ்மம் வேறுபட்டது என்பதை இப் பதம் காட்டுகிறது.

சேதந வர்கங்களும் அசேதந வர்கங்களும். நிறைந்த இவ்வுலகம் எதனிடமிருந்து தோன்றியதோ, எதனுல் நிலைபெற்று உயிருடன் வாழ்கின்றதோ, இறந்தபின் எதனிடம் ஒன்றுகின்றதோ அதை ப்ரஹ்மம் என அறி என்கின்றன இவ் வாக்யங்கள். இதனுல் சேதநா சேதனமான இவ்வுலகிற்கு ப்ரஹ்மம் காரணம் என்பது கூறியதாயிற்று. இது காரண வாக்யம்.

இந்த ப்ரஹ்மம் எத்தகையது என்பதை சோதிக்கின்றது — விளக்குகின்றது — ''ஸத்யம் ஜ்ஞானம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்கின்றது. இது சோதக வாக்யம். ஸத்யமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம். ஜ்ஞாநமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம். அநந்தமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம் என்கின்றது இவ் வாக்யம். எனவே, ப்ரஹ்மத்திற்கு ஸத்யமாக இருத்தல், ஜ்ஞாநமாக இருத்தல், அநந்தமாக இருத்தல் என்ற மூன்று விசேஷணங்கள் — அடைமொழிகள் கொடுத்தாயிற்று. விசேஷணங்களுடைய தன்மை யாதெனில், தம்மை ஏற்றுள்ள விசேஷ்யத்தை அதைவிட வேறுன மற்றவைகளிலிருந்து அதனை வேறுபடுத்தித் தனித்ததாகக் காட்டுவதே. உதாரணம் ஒன்று காட்டுவோம்.

''வெண்மையான வஸ்த்ரம்'' என்றுல் இதில் வெண்மை விசேஷணம் — அடைமொழி. வஸ்த்ரம் விசேஷ்யம் — அடைகொளி. வெண்மை என்னும் விசேஷணம் அதனை ஏற்றுள்ள வஸ்த்ரத்தை, கருமை, செம்மை முதலானவற்றை ஏற்றுள்ள வஸ்த்ரத்தைக் காட்டிலும் வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றதல்லவா? அதுபோன்றே ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம்'' என்னும் விசேஷணங்கள் உலகில் உள்ள அனைத்து வஸ்துக்களிலிருந்தும் ப்ரஹ்மத்தை வேறுபடுத்திக் காட்டுகின்றது. எப்படி என்பதை இனி கவனிப்போம்.

''ஸத்யம்'' என்னும் பதத்திற்கு ''ஸத்தையை'' அதாவது ''இருப்பை'' உடையது என்பது பொருள். உலகில் ஒன்று இருக்கின்றது எனச் சொன்னுல் அதற்கு உரியவர் ஒருவர் இருந்தே தீருவர். இது இவருடையது என்றுதானே வழக்கு! அதுபோல் காரணமாக இருப்பதெல்லாம் விகாரத்தை —



மாற்றத்தை அடைவதாக உள்ளது. காரணமான மரம், நாற்காலி, கதவு, மேசை இப்படிப் பலவாக மாறுபடுகிறது. காரணமான தங்கம், மோதிரம், வளை, தட்டு என்றிப்படி பல மாற்றங்களைப் பெறுகிறது. அதேபோல் ப்ரஹ்மம் உலகிற்குக் காரணம் என்றுல் இதற்கும் உரியவர் ஒருவர் உளரா? மாறுபாட்டை — விகாரத்தை அடையுமா? என்ற கேள்வி எழுந்தால் அதற்குச் சமாதானமாக அமைவது சோதக வாக்யம். எனவே இந்த ஸத்யபதம். ப்ரஹ்மத்தின் ஸத்தை — இருப்பு — மற்றென்றையும் சார்ந்தது அன்று; நிருபாதிகம் — விகாரத்திற்கு இருப்பிடம் அன்று என்பதைத் தெரிவிக்கின்றது.

அசேதந வஸ்துக்களெல்லாம் பகவானின் ஸங்கல்பத்திற்கு அதீனமான ஸத்தை முதலியவைகளை உடையவை. அவை மாறுபாட்டை அடையக் கூடியவை. அசேதநமான சரீரத்துடன் சேர்ந்துள்ள சேதநர்களும் அப்படிப்பட்டவர்களே; சேதநன் வாழ்வும் முடிவும் அவன் அதீனமானவைகளே. உடலில் பாலன், யுவா, வ்ருத்தன் போன்ற மாறுபாடுகளும் தோன்றுகின்றன. ஆகையால் இவைகள் எல்லாவற்றைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது ப்ரஹ்மம் என்பதை ஸத்யம் என்னும் பதம் சொல்லுகின்றது.

''ஜ்ஞாநம்'' என்பதற்கு ஜ்ஞாநத்தை ஸ்வரூபமாக — வடிவமாக உடையது என்பது பொருள். ஜ்ஞாநத்தை ஸாரமான குணமாக உடையது என்பதும் பொருளாம். ஆத்மாக்கள் எல்லாவற்றிற்கும் ஜ்ஞாநமே ஸ்வரூபம் — வடிவம். ஒன்றை அறியும் குணமும் அவைகளுக்கு உண்டு. எனவே, நித்ய அஸங்குசிதமான — ஒரு பொழுதும் எவ்விதக் குறைவும் அற்றதான — ஜ்ஞானம் ஒன்றையே ஸ்வரூபமாகவும் — வடிவமாகவும் குணமாகவும் உடையது ப்ரஹ்மம் என்பது பொருள். ஒரு காலத்தில் அசேதநமான சரீரத்துடன் சேர்ந்து, பின் அதை விடுத்து மோக்ஷம் அடைந்த முக்தர்கள் ஸம்ஸாரத்தில் கட்டுண்டிருந்த போது ஸங்குசிதமான ஜ்ஞாநத்தை உடையவராக இருந்தமையின் நித்யாஸங்குசித ஜ்ஞாநம் அவர்களுக்கு இல்லாததால் முக்தரிடமிருந்து ப்ரஹ்மம் வேறுபட்டது என்பதை இப் பதம் காட்டுகிறது.

"அநந்தம்" என்பதற்கு "அளவற்ற" என்று பொருள். இந்த அளவு தேசத்தை இட்டும், காலத்தை இட்டும், வஸ்துவை இட்டும் வரலாம். இவ்வளவை "பரிச்சேதம்" என்பர். ஆக, தேச பரிச்சேதம், கால பரிச்சேதம், வஸ்து பரிச்சேதமற்றது ப்ரஹ்மம் என்றதாயிற்று.

"இது" இவ்விடத்தில் இருக்கிறது: "இது" மற்றொரு இடத்தில் இல்லை என தேசத்தை — இடத்தை — இட்டு வரும் அளவு தேச பரிச்சேதம். இப்படிப் பரிச்சேதிப்பதற்கு — அளவிடுவதற்குத் தகுதியற்றதாக இருக்கும் தன்மை தேச அபரிச்சேதம். அங்கு இங்கு எனுதபடி ப்ரஹ்மம் எங்கும் பரவியுள்ளதால் தேச பரிச்சேதமற்றது ப்ரஹ்மம் என்பதாயிற்று. இது இப்பொழுது இருக்கிறது; மற்றொரு பொழுதில் இல்லை என்பது கால பரிச்சேதம். இப்படிப் பரிச்சேதிப்பதற்குத் தகுதியற்றிருக்கும் தன்மை கால அபரிச்சேதம்.

"இது", "அது" என்று; கடம் படமன்று — அதாவது மண் குடம் துணியாகாது என்பது வஸ்து பரிச்சேதம். இப்படிப் பரிச்சேதிப்பதற்குத் தகுதியற்றது வஸ்து அபரிச்சேதம்.

ப்ரஹ்மம் என்றென்றும் அழியாது நிலைத்திருப்பதால் கால பரிச்சேதமும், உலகம் முழுவதும் அதன் வடிவமானதால் வஸ்து பரிச்சேதமும் அதற்குப் பொருந்தாது.

ஒரு பொழுதும் அசேதநமான சரீரத்துடன் ஸம்பந்தமே பெருமலும், இக் காரணத்தாலேயே நித்யமாயும், ஸங்கோசமற்றதுமான ஜ்ஞாநத்தையே வடிவமாகவும் குணமாகவும் பெற்றவரான அநந்த கருட விஷ்வக்ஸேநாதி நித்யர்கள் பகவத் ஸங்கல்பத்திற்கு உட்பட்டவர்களாய்த் தேச கால வஸ்து விஷயமான பரிச்சேதத்தை உடையவராய் இருப்பதால் அவரினும் ப்ரஹ்மம் வேறுபட்டது என்பதாயிற்று.

ஆக "ஸத்யம், ஜ்ஞாநம்" என்ற ச்ருதியால் ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபம், அசேதந ஸ்வரூபம், அசேதநத்துடன் சேர்ந்த சேதந ஸ்வரூபம், அசேதநத் தொடர்பேயற்ற நித்யர்களின் ஸ்வரூபங்களான எல்லா ஸ்வரூபங்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது என்பது தெரிவிக்கப்பட்டது. இதுதான் விசிஷ்டாத்வைதிகள் கூறும் பொருள்:— ஸத்யம், ஜ்ஞானம், அனந்தம் என்ற இம்மூன்று விசேஷணங்களும் மற்றைய வஸ்துக்களை விட ப்ரஹ்மத்திற்குள்ள சிறப்பை விளக்குகின்றன என்பது அவர்கள் கருத்தாகும்.



## அத்வைதிகள் கூறும் பொருள்

ப்ரஹ்மம் என்பது நிர்விசேஷம். எவ்வித பேதமும் அற்றது என்பதாம். ப்ரஹ்மத்தைவிட வேறுன பொருள்கள் எவையேனும் உலகில் இருந்தால் அன்றே அவற்றைக் காட்டிலும் இது வேறுபட்டது எனக் கூற வேண்டும். அவையே இல்லாத போது பேதம் — வேற்றுமை எப்படியுண்டாம் என்பர் அத்வைதிகள். எனவே கீழ்க்கூறிய பொருளை அவர் ஏற்கார். அப்படி ஏற்றுக் கொண்டால் ப்ரஹ்மத்தைவிட வேறுன பொருளுண்டு என்பதை ஏற்றதாகி விடும். ப்ரஹ்மத்திற்கு பேதத்தை ஒப்புக் கொண்டால் ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் இல்லாது ஸவிசேஷமாய் — விசேஷணத்தை உடையதாய் ஆகி விடும். இது அவர்கள் கொள்கைக்கு விரோதமானது. எனவே அவர் சொல்வது வேறு பொருள். இனி இதைப் பார்ப்போம்.

"ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம" என்ற ச்ருதியிலுள்ள "ஸத்யம்" என்னும் பதம் அஸத்யத்தின் அபாவத்தைக் குறிக்கிறது. அதாவது "ஸத்யமில்லை" என்பதில்லை என்றுயிற்று. அதாவது ஸத்யம் எனத் தேறிற்று. இரண்டு எதிர்மறைகளைச் சொன்னல் ஒரு உடன்பாடு தோன்றுமன்றே. எனவே, பொருளில் நாம் சொன்னதே தான் தேறிற்று. ஆனல் நாம் சொல்வதுபோல் ஒப்புக் கொண்டால் ப்ரஹ்மம், ஸத்தையை உடையது என்ற பொருள் கிடைப்பதால் ப்ரஹ்மம் ஸவிசேஷமாக ஆகிவிடும். நிர்விசேஷமாகாது. அதற்காக அவர்கள் ஸத்யம் என்ற பதம் அஸத்யத்தின் அபாவத்தையும், ஜ்ஞாநம் என்ற பதம் அஜ்ஞாநத்தின் அபாவத்தையும், அநந்தம் என்ற பதம் அளவுடன் கூடியது என்பது இல்லை என்பதையும் குறிக்கின்றன என்கின்றனர். இப்படி ஸத்யம் முதலிய மூன்று

பதங்களும் தத் தமக்கு எதிரான தன்மையை உணர்த்தி, அத்தன்மைகளின் அபாவத்தை — இன்மையை குறிப்பதால் எத்தகைய பேதமும் ப்ரஹ்மத்திற்கு ஒத்துக் கொண்டதாக ஆகாது என்பது அவர்கள் கொள்கை.

இதுதான் ராமாநுஜ மதத்தவரும் சங்கர மதத்தவரும் சொல்லும் பொருள்களுக்குள்ள முக்கியமான வேற்றுமை. சொல்லும் முறையில் வேற்றுமையே அன்றி, பொருளில் எவ் வேற்றுமையும் இல்லை. ஸத்யம் என்ற சொல்லுக்கு ஒருவர் "உளது" எனப் பொருள் சொன்னால், மற்றவர் "உளதல்ல என்பதல்ல" என்கிறார். பொருளில் இரண்டும் ஒன்றுதானே.

இக் கருத்தைத் தான் "ஸர்வப்ரத்யநீகாகாரதா போத நேபி" என்ற தொடரால் குறித்து, அதைக் கண்டிக்கிறார் "தத்தத்" என்பதால். "ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்" போன்ற சப்தங்கள் எல்லாம் இயல்பாகத் தோன்றும் தத்தம் பொருளை உணர்த்தாது அவற்றிற்கு எதிரான பொருளை உணர்த்தி, அவற்றின் அபாவத்தைக் குறிக்கின்றது என்று நீங்கள் சொல்லுவதை ஏற்றுக் கொண்டாலும் என்பது பொருள் "ஸர்வ ப்ரத்ய நீகாகாரதா போதநேபி" என்பதற்கு.

ஒவ்வொரு பதமும் தத்தமக்கு இயல்பான பொருளைத் தான் உணர்த்துமே அன்றி, எதிரிடையான பொருளை உணர்த்திப் பின் அதன் அபாவத்தைக் குறிக்கும் என்பது உலக நீதிக்கு ஏலாதது என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் கொள்கை.

உங்கள் மன மகிழ்ச்சிக்காக அப் பொருளை ஏற்றுக் கொண்டாலும் எதிரிடையான ஆகாரத் தன்மையில் உள்ள வேற்றுமையை எப்படி இல்லையாக்க முடியும்? என்கிறார். அதாவது "ஸத்யம்" என்பதற்கு அஸத்யத்தினின்றும் வேற்றுமையை ப்ரஹ்மத்திற்கு ஒப்புக் கொள்ள வேண்டியுள்ளதால் எவ்வித விசேஷமும் இல்லாதது ப்ரஹ்மம் என எப்படிக் கூற முடியும்? அஸத்யத்தின் பேதத்தை — வேற்றுமையை ஒத்துக் கொண்டதாயிற்றன்றோ எனக் கேட்டதாயிற்று.

எனவே 'ஸத்யம்' முதலிய பதங்கள் தத்தமக்கு இயல்பான பொருளை உணர்த்துவதை ஏற்று, கீழ்க் கூறியபடி



உலகில் உள்ள சேதந, அசேதநங்களின் வேறுபாட்டை உடையது ப்ரஹ்மம் எனப் பொருள் கூறுவது எளிதானதும் இயல்பானதும் ஆவதுடன் இயல்பாகத் தெரிவிக்கும் பொருளைத் தெரிவிக்காது என்று கூறி, அப்படித் தெரிவிக்காத பொருளைத் தெரிவிப்பதாகக் கொண்டு சுற்றி வளைக்க வேண்டாம் என்பதும் கூறியதாயிற்று.

ஒவ்வொரு பதமும் தத்தமக்கு இயல்பான பொருளைத்தான் காட்டும்; எதிரிடையான பொருளைக் காட்டாதென நாம் கூறியதற்கு அவர்கள் "எதிரிடையான பொருளையும் இயல்பாகக் காட்டும்" என்பதை ஓர் உதாரணத்துடன் விளக்குகின்றனர். அது வருமாறு. ஒரு வஸ்துவைப் பார்த்து, "இது வெளுப்பு" என்று சொன்னால், அந்த வஸ்து "கறுப்பில்லாதது" என்று எப்படித் தோன்றுகின்றதோ அது போன்றே "ஸத்யம்" என்று சொல்லும் போது "அஸத்யம் இல்லாதது" என்பதும் தோன்றக் கூடும் என்பதே அவர்கள் சொல்வது. இதற்குப் பதில் பின்வருமாறு:— அவர்கள் காட்டிய எடுத்துக் காட்டு பொருந்தாதது. உபமாநத்திற்கும் உபமேயத்திற்கும் ஒப்புமை இல்லை. "வெளுப்பு" என்பதற்கு "வெண்மை" என்னும் தன்மையை உடையது என்பது பொருள். வெண்மை என்பது ஒரு பொருளின் தன்மை — தர்மம். எனவே அத்தன்மையே — தர்மமே இயல்பாய் மற்றொன்றிலிருந்து பிரித்துக் காட்டும் வல்லமை உடையது. "ஸத்யம்" என்ற சொல்லால் சொல்லப்படும் "ப்ரஹ்மம்", "வெண்மை" போன்று ஒரு பொருளுக்கும் தர்மம் அன்று. ஸத்யம் என்பது அதன் ஸ்வரூபம். எனவே ப்ரஹ்மத்தினிடத்தில் அதன் ஸ்வரூபமே வேற்றுமை என்பது ஏற்றுக் கொள்ளத் தகுதியற்றது. ஸ்வரூபத்தைக் காட்டிலும் வேற்றுமை வேறென்றே ஒத்துக் கொள்ள வேண்டும். எனவே இவ்வெடுத்துக் காட்டுப் பொருத்தமுடையதன்று.

மேலும் சில சொற்கள் உண்மைப் பொருளை உணர்த்துவனவாகவும், சில சொற்கள் இன்மைப் பொருளை உணர்த்துவனவாகவும் உள்ளன. உண்மைப் பொருளை உணர்த்தும் சொற்கள் இன்மைப் பொருளையும், இன்மைப்

பொருளை உணர்த்தும் சொற்கள் உண்மைப் பொருளையும் உணர்த்தா. ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' போன்ற சொற்கள் உண்மைப் பொருளை — அதாவது இருப்பை உடையது ஜ்ஞாந வடிவமானது என்பதை உணர்த்தும் திறமை உடையனவே அன்றி, அஸத்யமில்லாதது எனும் பொருளை உணர்த்த வல்லன அல்ல. ஆதலால் அவர்கள் சொல்வன தகுதியுடையன அல்ல.

ஆம் நீர் சொல்வது பொருத்தமுடையது போல் தான் தோன்றுகின்றது. ஆனால் அத்வைதிகள் ஏன் இப்பொருளை ஏற்காது விடுத்தனர்? என்றும் எண்ணம் தோன்றுகின்றதன்றோ! அதற்கான காரணத்தை இனிக் காண்போம்.

ஒரு வாக்யத்தில் இரண்டு மூன்று விசேஷணங்களுடன் ஒரு விசேஷ்யம் இருந்தால் விசேஷணங்கள் — அடை மொழிகள் — விசேஷ்யத்தை — அடைகொளியை வேறு படுத்திக் காட்டும் என்பதை ஒத்துக் கொண்டால் விசேஷ்யமும் பலவாக ஆக வேண்டி வரும். உதாரணமாக, ''கண்டஃ முண்டஃ பூர்ணச்ருங்கஃ கௌஃ'' என்னும் வாக்கியத்தை எடுத்துக் கொள்வோம். ஒடிந்த கொம்பை உடையதும், கொம்பில்லாததும், ஒடியாத கொம்பை உடையதுமான மாடு என்பது இதன் பொருள். இங்குள்ள விசேஷணங்களாலும் மாடும் மூவகைகள் ஆகின்றனவன்றோ? இது போன்றே ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்ற இடத்தும் மூன்று விசேஷணங்கள் இருப்பதால், அவ் விசேஷணங்களுக்கு உண்மைப் பொருளை ஒத்துக் கொண்டால் ஸத்யமான ப்ரஹ்மம், ஜ்ஞாநமான ப்ரஹ்மம், அநந்தமான ப்ரஹ்மம் எனப் பல ப்ரஹ்மங்களை ஏற்க வேண்டி வரும். இது விசிஷ்டாத்வைதிகளுக்கும் ஒப்புமையில்லாததே. எனவே ''ஸத்யம்'' முதலிய பதங்களுக்கு உண்மைப் பொருள் கொள்ளாது அதனதன் எதிரிடையான பொருளை ஏற்றுக் கொண்டால் விசேஷணத்தின் பேதத்தை இட்டு விசேஷ்யமான ப்ரஹ்ம பேதம் நேராது. எனவே கீழ்க் கூறியுள்ளது போல் பொருள் கூறவேண்டும் என்கின்றனர்.

இப்படிச் சொன்னால், ''பல அர்த்தங்களை உடைய பல சொற்கள் ஒரு பொருளைப் பற்றி நிற்பது ஸாமாநாதிகரண்யம்''



என ஸாமாநாதிகரண்யத்தின் இலக்கணமாகையால் ''தத்த்வமஸி'' போன்ற இடத்தில் ''தத்'' என்பது நிர்விசேஷமான ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்கின்றது. ''த்வம்?'' என்பதும் நிர்விசேஷமான ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்கின்றது என்று சொன்னால் இரண்டு சொற்களுக்கும் ஒரே பொருளாக ஆகி விட்டமையால் ''பல பொருளுடைய பல சொல்'' என்ற ஸாமாநாதிகரண்ய இலக்கணம் எப்படிக் கூடுமெனின் ஸாமாநாதிகரண்யத்திற்கு இலக்கணம் யார் இப்படி வகுத்தது? ''பல பொருளுடைய'' என்பதை நாங்கள் ஏற்பதில்லை. ''பல சொற்கள் ஒரு பொருளைப் பற்றி நிற்பதைத்தான்'' நாங்கள் ஸாமாநாதிகரண்யம் என்கிறோம். எனவே ஸத்யம், ஜ்ஞாநம் என்பதற்குக் கீழ் சொன்னது போல் பொருள் சொன்னால்தான் ஸாமாநாதிகரண்யம் பொருந்துமாகையாலும், நீங்கள் சொல்வது போல் உண்மைப் பொருள் சொன்னால் விசேஷண பேதத்தால் விசேஷ்ய பேதம் நேருமாகையாலும் அப்பொருளை ஏற்காமல் கீழ்க் கூறியது போன்ற அர்த்தத்தைச் சொல்லி, நிர்விசேஷ வஸ்து உண்டு என்பதை ஸாதிக்கின்றோம் என்கின்றனர்.

இதில் நாம் இரண்டு விஷயங்களைக் கவனிக்க வேண்டும். அவற்றுள் ஒன்று, ''விசேஷண பேதத்தால் விசேஷ்ய பேதம் வரும்'' என்பது.

எல்லா விசேஷணங்களும் விசேஷ்யத்தை வேறு படுத்தாது. ''உடைந்த கொம்புடையது, கொம்பு இல்லாதது, ஒடியாத கொம்புடையது'' எனக் காட்டிய உபமாநத்திலுள்ள விசேஷணங்கள் முரணான விசேஷணங்கள். இது போன்று முரண்பட்ட விசேஷணங்களே வேறுபடுத்துவன. முரண் பாடில்லாத விசேஷணங்கள் விசேஷ்யத்தை வேறுபடுத்தாது.

உதாரணமாக ''தேவதத்தஃ ச்யாமஃ யுவா லோஹிதாக்ஷஃ'' என்பதைக் காண்போம். ''கறுப்பாயும் காளைப் பருவத்தினனாயும் சிவந்த கண்களை உடையவனாயும் இருப்பவன் தேவதத்தன்'' என்றால் இந்த மூன்று விசேஷணங்களும் தேவதத்தன் என்ற ஒருவனிடமே பொருந்துவன ஆகையால்

பல தேவதத்தன்கள் தோன்றவில்லை அன்றோ? எனவே மாறுபாடில்லாத விசேஷணங்கள் விசேஷ்ய பேதத்தைத் தோற்றுவிக்காதாகையால் ஸத்யம், ஜ்ஞாநம் என்பவை விரோதமில்லாத விசேஷணங்கள் ஆகையால் விசேஷ்யமான ப்ரஹ்மம் பலவாக வேண்டிய நிலை இல்லை. எனவே உண்மைப் பொருள் சொல்வது சிறந்தது என்பது ராமாநுஜர் மதம்.

இனி இரண்டாவது ஸாமாநாதி கரண்யத்தைப் பற்றியது. அதை விவரமாக ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரே விளக்க இருக்கின்றார். ஆகையால், அங்கு காண்போம். அதற்கு இக் கருத்து முன்னோடியாதலால் ஈண்டிதனை விளக்கினோம்.

### ஆர்த்த குண நிஷேதத்தைக் கண்டித்தல்

२८. ननु ज्ञानमात्रं ब्रह्मेति प्रतिपादिते निर्विशेषज्ञानमात्रं ब्रह्मेति निश्चीयते । नैवम्— स्वरूपनिरूपणधर्मशब्दा हि धर्ममुखेन स्वरूपमपि प्रतिपादयन्ति गवादिशब्दवत् । तदाऽऽह सूत्रकारः ''तद्गुणसारत्वात्तु तव्यपदेशः प्राज्ञवत्'' [इति । ज्ञानगुणसारत्वात् आत्मनो ज्ञानमिति व्यपदेशः । यथा प्राज्ञेन ब्रह्मणा विपश्चिता; ''यस्सर्वज्ञस्सर्ववित्'' इति सर्वज्ञे एव ज्ञानगुणसारत्वात् 'सत्यंज्ञान' मिति व्यपदिश्यते ।] यावदात्मभावित्वाच्च न दोषः'' इति । ज्ञानेन धर्मेण स्वरूपमपि निरूपितम् । न तु ज्ञानमात्रं ब्रह्मेति । कथं इदमवगम्यत इति चेत् ''यस्सर्वज्ञस्सर्ववित्'' इति ज्ञातृत्वश्रुतेः ''परास्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते, स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च'' ''विज्ञातारमरे केन विजानीयात्'' इत्यादिश्रुतिशतसमधिगत मिदम् । ज्ञानस्य धर्ममात्रत्वात् धर्ममात्रस्यैकस्य वस्तुत्वप्रतिपादानानुपपत्तेश्च । अतः सत्यज्ञानादिपदानि स्वार्थभूतज्ञानादिविशिष्टमेव ब्रह्म प्रतिपादयन्ति ।

*(28) அத்வைதிகள் ப்ரஹ்மம் நிர்குணம் என்பது உபநிஷத் வாக்யங்களைக் கொண்டே அறியப்படுகிறது. இரண்டு வழிகளில் குண நிஷேதத்தை உபநிஷத்துச் செய்கிறது. ''நிஷ்கலம் நிஷ்க்ரியம் சாந்தம் நிரவத்யம்*



*நிரஞ்ஜநம்'' போன்ற ச்ருதிகள் நேரிடையாகவே குணநிஷேதத்தைச் செய்கின்றன. இது ''ச்ரௌத குண நிஷேதம்'' என்கின்றனர்.*

*மற்றொரு முறையை ''ஆர்த்த குணநிஷேதம்'' என்கின்றனர். அதாவது பல வேத வாக்யங்கள் வெளிப்படையாக முன் கூறியது போல் குண நிஷேதத்தைச் செய்யவில்லை. மறைமுகமாக — அர்த்தாத் நிஷேதம் கிடைக்கின்றது. ப்ரஹ்மத்தை ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் என்கின்றது ச்ருதி. ''அபஹதபாப்மா'' முதலிய ச்ருதிகள், ''ஜ்ஞாந வடிவமான ப்ரஹ்மத்தை''க் குறித்து எண்ணற்ற குணங்களை விளக்குகின்றன. இது பொருந்தாது. ஜ்ஞாநம் மற்றொரு ஜ்ஞாநத்திற்கு இருப்பிடமாக — ஆச்ரயமாக ஆகாது. தானே தனக்கு எப்படி இருப்பிடமாக — ஆச்ரயமாக ஆக முடியும்? உலகில் எங்கும் அப்படிக் கண்டதில்லை. ஆகையால் ப்ரஹ்மத்தை ஜ்ஞாந ஸ்வரூபமாகச் சொல்லும் ச்ருதியிலிருந்து நமக்கு அர்தாத் கிடைக்கின்றது. மறைமுகமாகத் தெரிகின்றது. ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநத்திற்கு ஆச்ரயமன்று என்று. இதுதான் ''ஆர்த்த குண நிஷேதம்'' என்கின்றனர். இதைக் கண்டிக்கத் தொடங்குகிறார் ''நநு'' என்பதால்.*

*''நநு'' என்பது முதல் ''நிஶ்சீயதே'' என்பது வரையுள்ள பகுதி, அவர்கள் விளக்கும் கீழ்க் குறித்த கருத்தைத் தருவது. அதன் கண்டனம் ''நைவம்'' என்பது, ஒரு ஜ்ஞாநம் மற்றொரு ஜ்ஞாநத்திற்கு இருப்பிடமாக ஆகாதென எப்படிச் சொல்ல முடியும்? வேதம் அப்படிச் சொல்லவில்லை. யுக்திக்கும் அது விரோதமானதன்று. ச்ருதி ப்ரஹ்மத்தை ஜ்ஞாந வடிவமென சில இடத்திலும், ஜ்ஞாநத்தைக் குணமாக உடையது என்பதைப் பல இடங்களிலும் ஓதுகின்றது.*

*ஒரு வஸ்துவை விளக்கிக் காட்ட வேண்டுமென்றால் அதனிடம் உள்ள நிலையான ஒரு தர்மத்தைக் கொண்டே விளக்க வேண்டும். இந்த நிலையான தர்மத்தைத்தான் ''ஸ்வரூப நிரூபக தர்மம்'' என்கின்றோம். அந்தத் தர்மத்தைக் கொண்டே, அந்த வஸ்துவின் ஸ்வரூபம் நிரூபிக்கப்படுவதால் — மூதலிக்கப்படுவதால் — அது ஸ்வரூப — நிரூபக தர்மம் ஆயிற்று. உதாரணத்திற்கு ''கௌঃ'' என்பதை எடுத்துக்*

கொள்வோம். கோவிடம் — பசுவிடம், கோத்வம் — பசுத்தன்மை என்னும் தர்மம் விட்டுப் பிரியாது இருக்கின்றது. அத் தர்மத்தைக் கொண்டே அதை விளக்குகிறோம். இந்தக் கோத்வம் என்னும் தர்மம் பசுவின் ஸ்வரூப — நிரூபக தர்மம் ஆயிற்று. அது போல் ப்ரஹ்மத்தை மூதலிக்கும் போது — விளக்கும் போது ஜ்ஞாநம் என்ற தர்மத்தைக் கொண்டு ச்ருதி விளக்குகின்றது. ஜ்ஞாநம் ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூப — நிரூபக தர்மம். எப்படிக் கோ என்பது கோத்வம் என்ற ஜாதிக்கு ஆச்ரயமாக இருக்கின்றதோ அப்படியே ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநத்திற்கு ஆச்ரயமாக இருக்கிறது.

இதிலிருந்து நாம் ஒன்று அறிந்து கொள்ள வேண்டியவர்களாய் உள்ளோம். அதாவது ஸ்வரூப, நிரூபக தர்மங்களைச் சொல்லும் சப்தங்கள், அத் தர்மத்தைச் சொல்வதோடு நின்று விடாது. அத் தர்மத்தைப் பற்றியுள்ள பொருள் வரை தெரிவிக்கும் என்பதே அது. உதாரணத்திற்கு கோ சப்தத்தையே எடுத்துக் கொள்வோம். கோ சப்தம் கோத்வ தர்மத்தைத் தெரிவிப்பதோடு நின்று விடாது. அதனைப் பெற்றுள்ள பசு வரை தெரிவிக்கின்றது. அப்படியே ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தைச் சொல்லும் ஜ்ஞாந சப்தமும் ஜ்ஞாநம் என்றும், ஸ்வரூப நிரூபக தர்மத்தைத் தெரிவிப்பதோடு அதற்கு ஆச்ரயமான — இருப்பிடமான ஜ்ஞாந வடிவமான ப்ரஹ்மத்தையும் தெரிவிக்கின்றது. எனவே ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநத்தைப் பெற்ற ஞாதாவாயிற்று. அதன் ஜ்ஞாநம் அதற்கு ஸாரபூதமாய் ஸ்வரூப நிரூபக தர்மமும் ஆயிற்று. எனவே ப்ரஹ்ம ஜ்ஞாநம் எனச் சொல்லப்படுகிறது.

''தத் குண ஸாரத்வாத் தத்வ்யபதேசஃ, ப்ராஜ்ஞவத்'' என்ற ப்ரஹ்ம சூத்ரத்தால் இக் கருத்தை சூத்ரகாரரும் வெளியிட்டுள்ளார். தத்குணஸாரத்வாத் — ஜீவனிடம் விஜ்ஞாநமென்னும் குணமே ஸாரமான — உயர்ந்த குணமாக இருப்பதால், தத் வ்யபதேசஃ — ஜீவன் விஜ்ஞாநம் என்றே சொல்லப்படுகிறான். எப்படி எனில், ப்ராஜ்ஞவத் — ப்ராஜ்ஞனாகிய ப்ரஹ்மம் ஆநந்த குணத்தை ஸாரமான குணமாகப் பெற்றிருப்பதால் அது 'ஆநந்தம்' என்றே எப்படிப்



பேசப்படுகின்றதோ அப்படி என்கின்றது இந்த ஸூத்திரம். எனவே ப்ரஹ்மம் நிர்குணம் ஆகாது. குணத்தைப் பெற்றது என்பது ஸூத்திரகாரர் கருத்து என அறிகிறோம்.

இப்படிச் சொல்வது யுக்திக்கும் பொருந்தியதே. ஏனெனின் ஜ்ஞாநம் என்பதை ஒரு வஸ்துவின் தர்மம் என்றே அனைவரும் வழங்குகின்றனர். தர்மம் என்பது மற்றொன்றைச் சார்ந்தே நிற்க வேண்டும். சாராது எதை ஒன்றையும் விளக்கத் தகுதியற்றது. எனவே தற்போது ஜ்ஞாநம் என்ற தர்மம், ஒன்றைச் சார வேண்டியுள்ளதால் அது சாருமிடம் ''ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம்'' என வேதம் தெரிவிப்பதால் ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநத்தைத் தம் ஸ்வரூபமாகப் பெற்றிருப்பதுடன் ஜ்ஞாநமாகிய குணத்தையும் பெற்றிருக்கின்றது என ராமாநுஜர் கூறுகின்றார்.

''ப்ராஜ்ஞேநாத்மநா'' என்ற ச்ருதியும், ஆத்மா, பரமாத்மா, ப்ராஜ்ஞன் — சிறந்த அறிவுடையவன் என்கிறது. இதுபோல் ''ப்ரஹ்மணா விபஶ்சிதா'' என்ற ச்ருதி ப்ரஹ்மம் சிறந்த அறிவுடையது என்கிறது. ''யஃ ஸர்வஜ்ஞஃ ஸர்வவித்'' என்ற ச்ருதியும் ப்ரஹ்மம் யாவற்றையும் பொதுவாகவும் சிறப்பாகவும் அறிவது என்கிறது. இவை போன்ற எண்ணற்ற ச்ருதிகளாலும், ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநத்தைக் குணமாக உடையது என்பதை அறிகிறோம்.

ஒவ்வொரு சொல்லிற்கும் இயற்கையான பொருள் என்பது ஒன்று உண்டு. இந்த இயல்பான பொருள் பொருந்தாத இடத்தில் இயல்பான பொருளுடன் தொடர்பு உடையதை சொல்லிற்குப் பொருளாகக் கூறுவது உண்டு. இவற்றுள் இயல்பான அர்த்தத்தை ''சக்யார்த்தம்'' என்பர். இந்தப் பொருளே முக்கியமான பொருளாம். இப் பொருள் பொருந்தாத இடத்து அதோடு தொடர்புடையதையும் அதன் பொருளாகச் சொல்வதை ''லக்ஷணை'' என்பர். ஒரு உதாரணம் காட்டுவோம். ''கங்காயாம் கோஷஃ'' — கங்கையில் இடையர் சேரி உள்ளதெனின் — கங்கை என்ற சொல்லிற்குக் கங்கை என்னும் நதியின் வெள்ளமே இயல்பான பொருள். இயல்பான இப் பொருளை ஏற்றால், வெள்ளத்தில் இடைச்சேரி எப்படி அமையும்? எனவே, அந்த கங்கை வெள்ளத்தோடு தொடர்புடைய அதன் கரையில் இடைச்சேரியுள்ளது எனப்

பொருள் கொள்கிறோம். இப்படிச் சொன்னால் பொருள் அமைதி உண்டாகின்றது. ஆனால் கங்கையின் கரை என்ற பொருள் "சக்யார்த்தம்" — முக்கியமானப் பொருளாகாது. இது இலக்கணை — லக்ஷணைப் பொருளாம். எனவே இதற்கு ஒரு குறை உண்டு.

இதுபோல் உலகில் தர்மத்தைச் சொல்லும் சப்தங்களுக்கு அந்தத் தர்மத்தை உடைய வஸ்துவரை லக்ஷணையாகப் பொருள் சொல்வதுண்டு.

அதுபோல் ஜ்ஞானம் என்ற தர்மத்தைச் சொல்லும் சப்தங்களுக்கு இலக்கணையாக ஜ்ஞானத்தை உடைய ப்ரஹ்மம் என்னும் பொருள் உண்டாகிறதோ என்ற ஸந்தேஹத்தைப் போக்கி, இங்கு இலக்கணை இல்லை, சக்யார்த்தமே என்பதை விளக்க "யாவதாத்ம பாவித்வாச்ச ந தோஷ:" என்ற சூத்திரத்தை மேற்கோளாக ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் எடுத்துள்ளார். இதன் பொருள் வருமாறு.

ஒவ்வொரு பொருளிலும் அதனதன் தன்மை என்பது ஒன்றுண்டு. இது அதன் தர்மம். பசுவினிடம் பசுத் தன்மை என்பதுண்டு. இது அதன் தர்மம் ஆதலால் இது அப் பசு இருக்கும் வரை இருக்கின்றது என்ற காரணத்தைக் கொண்டே பசுவைப் பசு என்ற சொல்லால் குறிக்கின்றோம்.

இப்படியே ஆத்மாவிடம் ஜ்ஞானம் என்னும் தர்மம், ஆத்மா இருக்கும் வரை இருப்பதால் ஆத்மாவை "ஜ்ஞானம்" என்ற சொல்லால் குறிக்கலாம். இப்படிச் சொல்வது இலக்கணப் பொருளாகாது என்பது ஸூத்திரப் பொருளாம்.

எனவே ப்ரஹ்மத்தை "ஜ்ஞானம்" என்று சொல்லுமிடத்தில் "ஜ்ஞானம்" என்னும் சொல் "ஜ்ஞான"மாகிய தர்மத்துடன் — குணத்துடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபத்தைக் குறிக்குமே அன்றி, ஜ்ஞானத்தை மட்டும் ஸ்வரூபமாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்காது.

இப்படி நீர் சொல்வது உம்மிஷ்டத்தாலா அல்லது ஏதாவது ப்ரமாணம் உண்டோ இப்படிச் சொல்வதற்கென ஒருவன் கேட்டதாகக் கொண்டு பதில் ஸாதிக்கின்றார் "கதமித மவகம்யதே" என்பது தொடங்கி.



என் மனம் போன போக்கில் நான் இப்படிச் சொல்லவில்லை. பகவான், "ஜ்ஞானத்தை உடையவன்" என்பதைத் தெரிவிக்கும் எண்ணற்ற வேத வாக்யங்களைக் கொண்டே இப்படிச் சொல்கிறேன் என்கின்றார். அவ் வாக்கியங்களுள் சிலவற்றைக் காட்டுகிறார்: "ய: ஸர்வஜ்ஞ:" என்பது தொடங்கி, ஸர்வஜ்ஞ: என்றால் எல்லாம் அறிந்தவன் என்பது பொருள், அறிவை உடையவன் என்பதுதானே அறிந்தவன் என்பதன் பொருள் இந்த வாக்கியத்தால் பகவான் அறிவு உடையவன் என்பது கிடைக்கவில்லையா?

இது போல் "பராஸ்ய சக்தி: விவிதைவ ச்ரூயதே ஸ்வாபாவிகீ ஜ்ஞாந பலக்ரியா ச" என்னும் ச்ருதி ப்ரஹ்மத்தின் சக்தி எல்லாவற்றினும் உயர்ந்தது; அது பல வகைப்பட்டது. அந்த ப்ரஹ்மத்தின் ஜ்ஞானம், பலம், செயல் எல்லாம் அதற்கு இயற்கையாய் உள்ளதே. வந்தேறியதன்று என்கிறது.

ச்ருதி, ப்ரஹ்மம் அறிவை உடையது எனச் சொல்வது இயல்பானது அன்று; அவித்யையின் தொடர்பால் உண்டாகியது என்கின்றனர் அத்வைதிகள். இப்படிச் சொல்வது வேத வாக்கியத்திற்கு விரோதமானது எனக் காட்ட, "ஸ்வாபாவிகீ — இயற்கையானது; அவித்யையால் தோன்றியது அன்று" என்பதைக் காட்ட இந்த ச்ருதியை மேற்கோளாக எடுத்தார்.

இது போன்றே கூறுகிறது "விஜ்ஞாதாரம் அரே கேந விஜாநீ யாத்" என்னும் ச்ருதியும், விஜ்ஞாதா என்றால் சிறந்த ஞானத்தை உடையவன் என்பது பொருள்.

மேலும் இவை போன்ற கணக்கற்ற ச்ருதிகளிலிருந்து அவன் ஜ்ஞானத்தை உடையவன் நிர்குணன் அல்லன் என்பது தெளிவாகத் தெரிகின்றது.

மேலும் ஜ்ஞானம் என்பது தர்மம். அது ஒன்றோடும் சேராது. தான் மட்டும் தனித்து நின்று ஒரு வஸ்துவை விளக்கிக் காட்டும் என்பது உலக அநுபவத்திற்கும் பொருந்தாது.

## அத்வைதிகள் சொல்லும் 'தத்த்வமஸி' என்னும் வாக்ய அர்த்தத்தின் கண்டனம்

२९. ''तत् त्वम्'' इति द्वयोरपि पदयोः स्वार्थप्रहाणेन निर्विशेषवस्तुस्वरूपोपस्थापनपरत्वे मुख्यार्थपरित्यागश्च ।

ननु ऐक्यतात्पर्यनिश्चयात् न लक्षणादोषः । ''सोऽयं देवदत्तः'' इतिवत् । यथा 'सोऽयम्' इत्यत्र 'स' इति शब्देन देशान्तर-कालान्तरसम्बन्धी पुरुषः प्रतीयते; 'अयम्' इति च सन्निहितदेशवर्तमानकालसम्बन्धी । तयोस्सामानाधिकरण्येनैक्यं प्रतीयते । तत्र एकस्य युगपत् विरुद्धदेशकालसम्बन्धितया प्रतीतिर्न घटत इति, द्वयोरपि पदयोः स्वरूपमात्रोपस्थापनपरत्वम्, स्वरूपस्य च ऐक्यं प्रतिपाद्यते इति चेत् ।

(29) ''ஸத்யம், ஜ்ஞாநம், அநந்தம், ப்ரஹ்ம'' என்ற வாக்யத்தில் ஸத்யம், ஜ்ஞாநம் முதலிய பதங்கள் தமக்குப் பொருளான ஸத்தை, ஜ்ஞாநம் முதலிய விசேஷணங்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்தை விளக்குகின்றனவே அன்றி, எவ்வித விசேஷணமும் அற்ற ப்ரஹ்மத்தை அவை விளக்கவில்லை என்பதை விளக்கி, நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்தியை தூஷித்தார்.

தற்போது ''தத் த்வமஸி'' என்னும் வாக்கியத்தை எடுத்துக் கொண்டு மேலும் ஒரு தூஷணம் சொல்கிறார். இவ் வாக்கியத்திலுள்ள ''தத்'' என்பதற்கு 'அது' என்பது பொருள். அதாவது ஜகத் காரண பூதமான ப்ரஹ்மம் என்பது முக்கியமான பொருள்.

''த்வம்'' என்பதற்கு நீ என்பது பொருள். அதாவது ஜீவனுக்குள் புகுந்து அவனுக்கு அந்தர்யாமியாக இருக்கும் ப்ரஹ்மம் என்பது முக்கியமான பொருள். அத்வைதிகள் சொல்வது போல் இந்த வாக்கியத்தின் பொருளைச் சொன்னால் இவ்விரண்டு பதங்களுக்கும் தற்போது முக்கியப் பொருளாகச் சொன்னது கைவிடப்பட்டதாக ஆகும்.



அவர்கள் என்ன பொருள் சொல்கின்றனரென்றால் நாம் சொன்ன ஜகத்காரண பூதமான என்ற விசேஷணத்தையும் ஜீவனுக்குள் அந்தர்யாமியாய் நிற்கும் என்னும், விசேஷணத்தையும் சொல்லாது எவ்வித விசேஷணமும் இல்லாத ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தை மட்டும் ''தத், த்வம்'' என்பவை குறிக்கின்றன என்றும், அந்த ஸ்வரூபத்திற்கே ஐக்யம் விளக்கப்படுகிறதென்றும் விவரிக்கின்றனர். இப்படிச் சொன்னால் கீழ்ச் சொன்ன முக்கியமான அர்த்தம் விடுபட்டுப் போவதோடு ஸாமாநாதி கரண்யத்திற்குச் சொல்லும் லக்ஷணமும் பொருந்தாது என இரண்டு தூஷணங்கள் சொல்கிறார்.

''கங்காயாம் கோஷః'' என்ற இடத்தில் கங்கா சப்தத்திற்கு முக்யமான அர்த்தம் சொன்னால் பொருந்தாமல் போவதுபோல் ''தத், த்வமஸி'' என்ற இடத்தில் ''தத்'' என்பதற்கு ஜகத்திற்குக் காரணமான ப்ரஹ்மம் என்றும், ''த்வம்'' என்பதற்கு ஜீவனுக்குள் அந்தர்யாமியாய் நிற்கும் ப்ரஹ்மம் என்றும் பொருள் சொன்னால் ஏதாவது பாதகம் வந்தால் ஜகத்திற்குக் காரணமான என்ற விசேஷணத்தையும் ஜீவனுக்குள் அந்தர்யாமியாய் இருக்கும் என்ற விசேஷணத்தையும் சொல்லாது விடுத்து ''தத்த்வம்'' என்னும் இரண்டு பதங்களும் ப்ரஹ்மத்தை மட்டும் உணர்த்துகின்றன எனச் சொல்ல வேண்டும். அப்படிச் சொல்லுவதில் எவ்வித விரோதமும் வரவில்லையாதலால் முக்கியமான அர்த்தத்தை விடுவது ''லக்ஷணை'' என்ற தோஷத்தை விளைவிக்கும் என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் கருத்து.

இதற்கு அத்வைதிகள் சொல்லும் ஸமாதானத்தை விளக்கத் தொடங்குகிறார் ''ஐக்யே தாத்பர்ய நிஶ்சயாத்'' என்பது தொடங்கி.

முக்கியார்த்தத்துக்கு விரோதம் வரவில்லை எனின் லக்ஷணை சொல்வது தோஷமே என்பதை அத்வைதிகளும் ஒப்புக் கொள்கின்றனர். ஆனால், ''தத்த்வமஸி'' என்ற இடத்தில் விரோதம் வருகின்றது என்கின்றனர்.

எப்படியெனில் ஜகத்திற்குக் காரணமாக இருத்தல் என்பது ஒரு தர்மம் — விசேஷணம். ஜீவனுக்கு அந்தர்யாமியாக இருப்பது என்பது வேறொரு தர்மம் — விசேஷணம். இப்படி இரண்டும் வெவ்வேறான தர்மங்களாக-விசேஷணங்களாக-ஆகி விட்டமையால், முதல் தர்மத்துடன் கூடிய தர்மி — விசேஷ்யம் இரண்டாவது தர்மத்துடன் கூடிய தர்மியே — விசேஷ்யமே என்று சொன்னால் வெவ்வேறு விசேஷணங்களை உடைய தர்மிகள் — விசேஷ்யங்கள் இரண்டிற்கும் ஐக்யம் சொல்லுவது பொருந்தாததன்றோ?

தர்மியான ப்ரஹ்மம் ஒன்றாக இருந்தாலும் வெவ்வேறு தர்மங்களுடன் கூடியிருப்பதாக நாம் அதை அறிவதால் அவை வெவ்வேறாகவே தோன்ற வேண்டும். ஆகையால் ஐக்யம் சொல்லுவது பொருந்தாதாதலால், விரோதம் வருவதால் விசேஷணங்கள் இரண்டையும் விடுத்து ப்ரஹ்மத்திற்கு மட்டும் ஒப்புமை சொல்கின்றோம். "தத், த்வமஸி" என்னும் வாக்யம் ஐக்யம் சொல்வதை முக்கியமான கருத்தாகக் கொண்டதாதலால் அக் கருத்திற்கு ஒத்து வரும் பொருளையே "தத்", "த்வம்" என்னும் பதங்களின் பொருளாக நாம் கொள்ள வேண்டும். அப்படிப் பார்க்கும் போது எவ்வித விசேஷணமும் இன்றி, ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தை மட்டும் அவை குறிக்கின்றன என்று சொல்வதே பொருத்தம் உடையது என்கின்றனர்.

இதற்கு "ஸோயம் தேவதத்தஃ" என்ற வாக்யத்தை அவர்கள் உதாரணமாகக் கூறுகின்றனர். ஸ்ரீரங்கத்தில் காலை ஐந்து மணிக்குக் காவிரிக் கரையில் தேவதத்தனைக் கண்ட ஒருவர் அவனைக் காஞ்சியில் இரவு எட்டு மணிக்கு தேவாதி ராஜன் ஸந்நிதியில் காண்கிறார். அப்போது அவருக்கு "ஸஃ அயம் தேவதத்தஃ" — அதே தேவதத்தன் இவன் என்ற எண்ணம் தோன்றுகின்றது. இதில் "ஸஃ" என்பதற்கு அந்தத் தேசத்தில் அந்தக் காலத்தில் இருந்த தேவதத்தன் என்பது அர்த்தம். "அயம்" என்பதற்கு இந்தத் தேச காலத்தில் இருக்கும் தேவதத்தன் என்பது அர்த்தம். அத்தேச அக்காலத்திய தேவதத்தனுக்கும், இத்தேச இக்கால தேவதத்தனுக்கும் ஒப்புமை சொல்ல வந்த வாக்கியம் இது.



ஒரே தேவதத்தனுக்கு அந்த இடம், இந்த இடம் என்ற தூரத்தில் உள்ள இடம், அருகில் உள்ள இடம் என்ற இரண்டிடங்களின் தொடர்பும், ஒரே தேவதத்தனுக்கு இறந்த கால, நிகழ்காலங்களின் தொடர்பும் ஒரே ஸமயத்தில் எப்படிப் பொருந்தும் என்ற விரோதம் வருகிறது.

ஆனால், இந்த வாக்யம் ஒப்புமையைச் சொல்ல வந்தது என்பதை எல்லோரும் ஒப்புக் கொள்வர். ஒரே மனிதனுக்கு இரண்டு இடங்களின் தொடர்பும், இறந்த கால, நிகழ் காலத் தொடர்பும் ஒரே ஸமயத்தில் ஸஃ அயம் எனச் சொல்லும் போது வரமுடியாது என்ற விரோதத்தைப் போக்க வேண்டியுள்ளது. அதற்காக "ஸஃ" என்ற சொல்லின் முக்யார்த்தமான அந்தத் தேசத்திய அந்தக் காலத்திய தொடர்புடைய (தேவதத்தன்) என்ற முக்கியமான அர்த்தத்தை விடுத்து லக்ஷணையால் தேவதத்தனை மட்டும் குறிக்கிறதெனவும், அப்படியே "அயம்" என்பதும் இந்தத் தேச இந்தக் காலத் தொடர்புடைய என்ற முக்யார்த்தத்தை விடுத்து, தேவதத்தனை மட்டும் இலக்கணையால் குறிக்கின்றது எனவும் சொல்ல வேண்டியுள்ளது. இப்போது தேவதத்தனுக்கு மட்டும் ஒப்புமை — ஐக்யம் சொல்வதால் விரோதம் ஏதும் இல்லையன்றோ!

இதே போல் தான் "தத்த்வமஸி" என்ற இடத்தும் விசேஷணங்களை விடுத்தால்தான் ஐக்யம் பொருந்தும் என்கின்றனர். இதுதான் அவர்கள் மதம். இதைக் கண்டிக்கிறார் "நைதத் ஏவம்" என்பதால்.

३०. नैतदेवम् - "सोऽयं देवदत्तः" इत्यत्रापि लक्षणागन्धो न विद्यते, विरोधाभावात् । एकस्य भूतवर्तमानक्रियाद्वयसम्बन्धो न विरुद्धः; देशान्तरस्थितिः भूता; सन्निहितदेशस्थितिः वर्तते; अतः भूतवर्तमानक्रियाद्वयसम्बन्धितया ऐक्यप्रतिपादनमविरुद्धम् । देशद्वयविरोधश्च कालभेदेन परिहृतः ।

लक्षणायामपि न द्वयोरपि पदयोर्लक्षणासमाश्रयणम्, एकेनैव लक्षितेन विरोधपरिहारात् । लक्षणाभाव एव उक्तः,

देशान्तरसम्बन्धितया भूतस्यैव अन्यदेशसंबन्धितया वर्तमानत्वाविरोधात् । एवमत्रापि जगत्कारणभूतस्यैव परस्य ब्रह्मणः जीवान्तर्यामितया जीवात्मत्वमविरुद्धमिति प्रतिपादितम् । यथाभूतयोरेव हि द्वयोरैक्यं सामानाधिकरण्येन प्रतीयते? तत्परित्यागेन स्वरूपमात्रैक्यम् न सामानाधिकरण्यस्यार्थः । ''भिन्नप्रवृत्तिनिमित्तानां शब्दानां एकस्मिन्नर्थे वृत्तिस्सामानाधिकरण्यम्'' इति हि तद्विदः । तथाभूतयोरेव ऐक्य मुपपादितमस्माभिः ॥

30. அத்வைதிகளால் காட்டப்பட்ட ''ஸோயம் தேவதத்தஃ'' என்ற வாக்யத்தில் விரோதத்தின் தொடர்பே இல்லையே. விரோதம் தோன்றினால் அன்றோ லக்ஷணை சொல்ல வேண்டும்? விரோதமே இல்லாத போது லக்ஷணை ஏன்?

பௌத்த மதத்தைச் சார்ந்தவர்தான் ஒவ்வொரு பொருளும் ஒவ்வொரு கணத்திலும் அழிந்து அழிந்துத் தோன்றுகின்றன, எதுவும் நிலையாக இல்லை என்கின்றனர். நாம் அப்படிச் சொல்வதில்லை. தோன்றிய பொருள் யாவும் அழியும் வரை அவை அப்படியே நிலைத்திருக்கின்றன என்றன்றோ இருவருமே கூறுகிறோம். அப்படியிருக்க ஒரே தேவதத்தனுக்கு இறந்த காலத் தொடர்பும், நிகழ் காலத் தொடர்பும் தோன்றுவதில் எக் குறையும் இல்லையே! நாம் அப்படிக் கண்கூடாகக் கண்டு கொண்டுதானே இருக்கிறோம். காலை ஓரிடத்தில் இருந்தான்; இரவு வேறிடத்தில் இருக்கிறான்; இருவரும் ஒருவர் தானே! இப்படிக் கால வேறுபாட்டால் இரண்டிடத் தொடர்பு உண்டாவதில் என்ன தவறு?

இது போனால் போகட்டும்; ஒருவனுக்கே இரண்டு க்ரியைகளின் — செயல்களின் தொடர்பு எப்படிப் பொருந்தும்? அதாவது ''ஓரிடத்தில் இருத்தல்'' என்பது ஒரு செயல். ஒரே பொருளுக்கே ஶ்ரீரங்கமாகிய தூர தேசத்தில் இருத்தல் என்ற செயலுடனும், காஞ்சியாகிய அண்மை தேசத்தில் இருத்தல் என்ற செயலுடனும் தொடர்பு எப்படிச் சேருமெனில் இதுவும் கால வேறுபாட்டால் பொருந்துவதே. நேற்று தொலைவில் இருந்தவன், இன்று அண்மையில்



இருப்பதில் என்ன விரோதம்? கால வேறுபாடு உளதன்றோ? ஒரே பொருளுக்கு ஒரே ஸமயத்தில் இரண்டு இடங்களின் தொடர்பும் இரண்டு காலங்களின் தொடர்பும் சொன்னால் அன்றோ விரோதம். ''ஸோயம் தேவதத்தஃ'' என்ற இடத்து அப்படிச் சொல்லவில்லையே. எனவே, எவ்வித விரோதமும் இல்லை. எனவே அந்த வாக்யத்தை எடுத்துக்காட்டாக எடுத்தது சிறிதும் தகுதி உடையதன்று.

நல்லறிவு இழந்த உங்களுக்காக லக்ஷணையை ஒத்துக் கொண்டாலும் ''ஸஃ அயம்'' என்ற இரண்டு பதங்களுக்கும் லக்ஷணை வேண்டாம்; ஏதாவது ஒன்றிற்குச் சொன்னாலே போதுமானதே. உண்மையில் இறந்த காலம், நிகழ் காலம் என்ற கால வேறுபாட்டைக் கொண்டு இரண்டு இடங்களின் தொடர்புப் பொருத்தம் விளக்கப்பட்டதே.

அதுபோல ''தத், த்வமஸி'' என்ற இடத்தும் லக்ஷணைக்கு இடமே இல்லை. ''தத்'' என்பது ஜகத்திற்குக் காரணபூதமான ப்ரஹ்மம் என்பதையும், ''த்வம்'' என்பது ஜீவனுக்கு அந்தர்யாமியான ப்ரஹ்மம் என்பதையும் சொல்லுகின்றது என்பதில் எவ்வித விரோதமும் இல்லை. ஆகையால் லக்ஷணைக்கு இடமே இல்லை.

மேலும், ''தத், த்வம்'' என்னும் இரண்டு பதங்களும் எவ்வித விசேஷணமும் இல்லாது ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தை மட்டும் குறிப்பிடுகின்றது என்றால் இரண்டும் ஒரே பொருளுடைய — பர்யாய பதங்களாகவன்றோ ஆகிவிட்டன. அப்போது அப் பதங்களால் குறிக்கப்படும் ஒரே வஸ்துவிற்கு ஐக்யம் எதற்காகச் சொல்ல வேண்டும்? பயனற்றதன்றோ அப்படிச் சொல்வது?

ஐக்யம் சொல்வது எப்போது பொருத்தம் உடையதாக ஆகுமென்றால், ஒரு வஸ்துவிற்கு விசேஷணத்தில் வேறுபாடு தோன்றி, அவ்வேறுபாட்டைக் கொண்டு வஸ்துவும் வேறுபடுமோ என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றும் போது விசேஷணத்தில் பேதம் இருந்தாலும், விசேஷ்யத்தில் வேற்றுமை எதுவும் இல்லை என்று ஐக்யம் சொல்லுவதுதான் பொருந்தும். அதாவது வேறுபட்ட ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தங்களை விட்டு ஐக்யம் சொல்லுவது பயனற்றது என்றதாயிற்று.

“யதா பூதயோ:” என்பதற்கு எந்த விசேஷணங்களுடன் கூடிய என்பது பொருள். “தத்பரித்யாகேந” என்பதற்கு அந்த விசேஷணங்களை விட்டு விட்டு என்பது பொருள். இவ்விடத்தில் விசேஷ்யமாகிய ப்ரஹ்மத்திற்கு இரண்டு விசேஷணங்கள் உள. ஜகத் காரணமாக இருப்பது என்பது ஒன்று. ஜீவனுக்கு அந்தர்யாமியாக இருப்பது என்பது மற்றொன்று. இவ்விரண்டு விசேஷணங்களும் வெவ்வேறானவைகளே. இப்படி வெவ்வேறான விசேஷணங்களை உடைய ப்ரஹ்மம் ஒன்றே என்னும் ஐக்யமே இங்கு சொல்லப்படுகிறது. இவ்விதம் சொல்வதுதான் ஸாமாநாதிகரண்யத்தின் லக்ஷணத்திற்குப் பொருந்தும் என்பது கருத்து.

இப்படிச் சொன்னால்தான் ஸாமாநாதிரண்ய லக்ஷணம் பொருத்தம் உடையதாகும். இல்லையெனில் ஸாமாநாதிகரண்யத்தின் லக்ஷணம் பொருந்தாது. ஏனெனில், வையாகரணர்கள் “பிந்ந ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தாநாம் சப்தாநாம் ஏகஸ்மிந் அர்த்தே வ்ருத்தி: ஸாமாநாதிகரண்யம்’ என ஸாமாநாதிகரண்ய லக்ஷணம் சொல்லியுள்ளனர். ஒரு சப்தம் ஒரு வஸ்துவைக் குறிக்கின்றது என்பது, அந்தச் சப்தத்திற்கு “ப்ரவ்ருத்தி” எனப்படும். அந்தச் சப்தம் அந்த ஒரு வஸ்துவையே குறிப்பதற்குக் காரணம் அந்தச் சப்தத்தால் சொல்லப்படும் அந்த வஸ்துவின் அஸாதாரண தர்மம் — தனித்த சிறப்புத் தன்மை. அது ப்ரவ்ருத்திக்கு நிமித்தம் எனப்படும். அந்தக் காரணங்கள் வெவ்வேறாக இருந்தால் அந்தச் சப்தங்கள் “பிந்ந ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தங்கள்” எனப்படும். அத்தகைய இரண்டு சப்தங்கள் ஒரே பொருளை அவகாஹித்து — பற்றி நின்றால், அப்பொழுது அந்தச் சப்தங்களுக்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் உண்டாம் என்பது மேற்படி வாக்யத்தின் பொருள்.

உதாரணத்திற்கு “நீலோ கட:” என்பதை எடுத்துக் கொள்வோம். இங்கு நீல: என்பது ஒரு பதம். கட: என்பது மற்றொரு பதம். நீல பதம் நீல நிறத்தையே குறிக்கும். எனவே நீல ரூபம் நீல சப்தத்திற்கு ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தம். அதுபோல் கட பதம் குறுகிய கழுத்தையும் பெருத்த வட்டமான வயிற்றையும் உடைய ஒரு பொருளையே குறிக்கும். எனவே கட பதத்திற்கு கடத்வம் ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தம். இந்த நிமித்தங்கள்



இரண்டும் வேறானவைகளே. இப்படிப் பிந்நங்களான ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தங்களுடன் கூடிய இவ்விரண்டு சப்தங்களும் குடம் என்ற பொருளைக் குறித்துக் கொண்டிருப்பதால் அந்தச் சப்தங்களுக்கு ஸாமாநாதிகரண்யம் சொல்லப்படுகின்றது.

இப்படியே “தத்த்வமஸி” என்ற இடத்தும் சொல்ல வேண்டும். “தத்” என்பது ஜகத் காரண பூதமான ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லுகிறது. “த்வம்” என்பது ஜீவாந்தர்யாமியாகிய ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லுகிறது. இப்படிப் பிந்நமான ப்ரவ்ருத்தி நிமித்தங்களை உடைய “தத்”, “த்வம்” என்ற இரண்டு பதங்களும் ப்ரஹ்மம் ஒன்றையே அவகாஹித்து (பற்றி) நிற்கின்றது என்று விசிஷ்டாத்வைதிகள் சொல்வதால் எங்கள் பக்ஷத்தில் தான் ஸாமாநாதிகரண்ய லக்ஷணம் பொருந்தும். அத்வைத மதத்தில் பொருந்தாது.

३१. उपक्रमविरोध्युपसंहारे वाक्यतात्पर्यनिश्चयश्च न घटते । उपक्रमे हि “तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय” इत्यादिना सत्यसङ्कल्पत्वं जगदेककारणत्वमप्युक्तम् । तद्विरोधि च अविद्याश्रयत्वादि ब्रह्मणः ॥

31. இதுவரை அத்வைதிகள் மதத்தில் ஸாமாநாதிகரண்ய லக்ஷணம் பொருந்தாது எனப்பட்டது. தற்போது மேலும் ஒரு தூஷணம் சொல்கிறார் அத்வைதி மதத்தில். அது என்னவென்றால் பூர்வமீமாம்ஸையில் ஒரு ந்யாயம் முடிவாகி உள்ளது. அதாவது தொடர்ந்து ஒரு கருத்தை வெளியிடும் வாக்யங்களுக்குப் பொருள் சொல்லும் போது தொடக்கத்திலுள்ள வாக்யத்திற்கு விரோதம் இல்லாமல் முடிவில் உள்ள வாக்யத்திற்கும் பொருள் சொல்ல வேண்டும் என்பதே அது.

இதை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்ப்போமானால் முதலில் “ததைக்ஷத பஹு ஸ்யாம் ப்ரஜாயேய” என்பது ஆரம்ப வாக்யம். இதன் பொருள் அந்த ஸத் ப்ரஹ்மம் நான் பலவாகக் கடவேன்; அதற்காகப் பலப் பல உருவங்களை எடுக்கக் கடவேன் என்பது. இந்த வாக்யத்துடன் ப்ரஹ்மத்திடம் இரண்டு விசேஷங்கள் வெளிப்படுகின்றன. அவை ‘ப்ரஹ்ம ஸத்ய ஸங்கல்பம்’ — எண்ணியபடியே செய்ய வல்லது; ப்ரஹ்மம் உலகிற்கு முக்கியமான காரணம் என்பனவாம்.

இதன் முடிவு வாக்யம் "தத்த்வமஸி" என்பது. இந்த வாக்யம் ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்திற்கும் ஐக்யத்தைத் தெரிவிக்கின்றது என அத்வைதிகள் சொல்கின்றனர். அப்படியானால் ப்ரஹ்மத்திற்கு அஞ்ஞாநம் சொல்ல வேண்டும். ஏனெனில் ப்ரஹ்மம் நல்லறிவை இழந்து அஜ்ஞாநத்தில் மூழ்கி, தன்னை ஜீவனாக நினைக்கின்றது என்கின்றனர் அவர். அதனால், "தத்த்வமஸி" என்பது ஜீவ ப்ரஹ்மைக்யத்தைத் தெரிவிக்கின்றது என்பதை நிர்வஹிப்பதற்காக இப்படிச் சொல்கின்றனர். இதை ஏற்றால் "ததைக்ஷத" என்ற ஆரம்ப வாக்யத்திலிருந்து விரோதம் வரும். ஆரம்ப வாக்கியத்திலிருந்து ப்ரஹ்மம் ஸத்ய ஸங்கல்பம். அதனால் அது ஸர்வஜ்ஞம் என்றல்லவா தெரிகின்றது. எனவே ஆரம்பத்தை ஒட்டிப் பார்த்தால், "தத்த்வமஸி" என்பதற்கு ஜீவ ப்ரஹ்மைக்யம் சொல்வதில் கருத்தில்லை என்பது வெளிப்படை. ஐக்யம் சொன்னால் ப்ரஹ்மத்திற்கு அஜ்ஞாநமல்லவா வந்தேறுகின்றது.

எனவே விசிஷ்டாத்வைதிகள் கொண்ட பொருளைக் கொண்டால் உபக்ரம, உபஸம்ஹார — ஆரம்பம், முடிவு — விரோதம் தோன்றாது. அஜ்ஞாநம் ப்ரஹ்மத்திற்குக் கற்பிக்க வேண்டாததோடு ஸர்வஜ்ஞத்வம் முதலிய குணங்கள் நன்கு வெளிப்படும்.

ஆக, "தத்த்வமஸி" என்ற வாக்யத்திற்கு அத்வைதிகளுக்கு ஸம்மதமான அர்த்தம் கொண்டால் நான்கு முக்கியமான தோஷங்கள் உண்டாகின்றன. அவை "தத்" என்ற சொல்லால் அறியப்படும் குணங்கள் பாதிக்கப்படுகின்றன. இரண்டு பதங்களுக்கு லக்ஷணை சொல்ல வேண்டியுள்ளது. ஸாமாநாதிகரண்ய லக்ஷணம் பொருந்தாமை; உபக்ரம விரோதம் என்பனவாம்.

**अपि च, अर्थभेदतत्संसर्गविशेषबोधनकृत पदवाक्यस्वरूपलब्ध-प्रमाणभावस्य शब्दस्य, निर्विशेषवस्तुबोधना सामर्थ्यात् न निर्विशेषवस्तुनि शब्दः प्रमाणम् ।**



**"निर्विशेष" इत्यादिशब्दास्तु केनचिद्विशेषेण विशिष्टतयाऽवगतस्य वस्तुनो वस्त्वन्तरावगतविशेषनिषेधकतया बोधकाः; इतरथा तेषामप्यनवबोधकत्वमेव; प्रकृतिप्रत्ययरूपेण पदस्यैव अनेकविशेष-गर्भितत्वात्, अनेकपदार्थसंसर्गबोधकत्वाच्च वाक्यस्य ॥**

*(32) இனி நிர்விசேஷமாக ஒரு வஸ்து உண்டு என்பதற்கு ப்ரமாணம் இல்லை என்பது விளக்கப்படுகின்றது. ப்ரத்யக்ஷமும், சப்தமும் ப்ரமாணங்களுள் முக்கியமானவை. அவற்றுள்ளும் சப்த ப்ரமாணத்திற்கு அத்வைதிகள் நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்தியில் முக்கியத்துவம் கொடுத்துள்ளமையால் சப்த ப்ரமாணத்தை முக்கியமாக முதலில் எடுத்துள்ளார் விசாரிப்பதற்கு. ப்ரமாணம், ப்ரஹ்மத்தை ஸவிசேஷமாகவே சிறந்த முறையில் போதிக்கின்றது என்பது ஸ்ரீ ராமாநுஜர் மதம்.*

*சப்த ப்ரமாணம் இரண்டு விதமாக உள்ளது. ஒன்று பதம். இரண்டு வாக்யம். இவ்விரண்டின் தத்துவத்தை நுண்ணிய முறையில் ஆராய்ந்தோமேயாயின் இவை ஸவிசேஷமாகத்தான் வஸ்துவை விளக்குகின்றன என்பது தெளிவாக விளங்கும்.*

*பதம் என்றால் அதில் இரண்டு பிரிவுகள் உள்ளன. ஒன்று ப்ரக்ருதி — பகுதி. இரண்டு ப்ரத்யயம் — விகுதி. இவ்விரண்டிற்கும் தனித்தனியான பொருள்கள் உள்ளன. தனித்த இவ்விரண்டு பொருள்களும் தம்முள் தொடர்பு உடையன. ப்ரக்ருதி — பகுதி, ப்ரத்யயத்தின் — விகுதியின் பொருளோடு தொடர்புடைய தமது பொருளைத் தெரிவிக்கின்றது. ப்ரத்யயம் — விகுதி; தமக்கு உரியதாய் தம்முடன் தொடர்புடைய பொருளைத் தெரிவிக்கின்றது. ப்ரக்ருதி ப்ரத்யயார்த்தத்தைத் தெரிவிக்கின்றது என்பது உற்று நோக்கின் விளங்கும். இதனால் பதம் விசேஷணங்களுடன் சேர்ந்த அர்த்தத்தையே தெரிவிக்குமே அன்றி, நிர்விசேஷமான அர்த்தத்தைத் தெரிவிக்காது என்பது தேர்ந்தது.*

*வாக்யம் என்பது பல பதங்களின் சேர்க்கையால் உண்டாவது. எனவே வாக்யத்தில் உள்ள பல பதங்களுடைய*

பொருள்களின் தொடர்பையே தெரிவிக்கின்றது வாக்யம். பதம் விசேஷணங்களுடன் சேர்ந்த அர்த்தத்தையே தெரிவிக்குமாதலால் அவைகளின் தொடர்பைத் தெரிவிக்கும் வாக்யமும் விசேஷண விசிஷ்டமான பொருளையே தெரி விக்குமே அன்றி, நிர்விசேஷமான பொருளைத் தெரிவிக்காது. எனவே, பதம், வாக்யம் இரண்டிற்கும் நிர்விசேஷ பொருளைத் தெரிவிக்கும் சக்தி இல்லை என்பது தேர்ந்தது.

மூலத்தில் "அர்த்த பேத போதநக்ருத பதஸ்வரூபதா லப்த ப்ரமாண பாவஸ்ய, அர்த்த ஸம்ஸர்க விசேஷ போதந க்ருத வாக்ய ஸ்வரூபதா லப்த ப்ரமாண பாவஸ்ய" எனப் பிரித்துப் பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

ஸவிசேஷம், நிர்விசேஷம் என்பவைகளில் உள்ள விசேஷ சப்தத்தின் பொருளை உற்று நோக்கினால் நிர்விசேஷமான வஸ்து ப்ரமாணம் உடையதன்று என்பது விளங்கும். உதாரணத்தால் இதை மூதலிப்போம். வெண்மையான வஸ்த்ரம் என்பதில் வெண்மை என்பது கறுப்பு வஸ்த்ரத்திலிருந்து இந்த வஸ்த்ரத்தை வேறுபடுத்துகிறது. தர்மத்தால் தர்மி விசேஷம் உடையதாகும். இவ் வாக்கியத்திலேயே வஸ்த்ரம் என்னும் தர்மி, தன்னிடம் உள்ள வெண்மை என்ற தர்மத்தை வேறு பொருளான சங்கு முதலியவற்றில் உள்ள வெண்மையிலிருந்து வேறுபடுத்துகிறது. எனவே, தர்மியும் விசேஷமாக ஆகின்றது. இங்ஙனம் தர்மத்தால் தர்மி விசேஷம் உடையதாகவும் இருக்கின்றது. அனைத்துப் பதார்த்தங்களும் இப்படித்தான் இருக்கும். எனவே, ஸவிசேஷமாக அல்லாது நிர்விசேஷமான வஸ்து ப்ரமாணம் அற்றதேயாகும்.

நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்திப்பதற்கு சப்தம் ப்ரமாணம் ஆகாது என்பது தவறு. குடம் என்ற சொல்லால் எப்படித் துணியைச் சொல்ல முடியாதோ, அப்படியே நிர்விசேஷம் என்பதால் ஸவிசேஷத்தை எப்படிச் சொல்ல முடியும்? எனவே "நிர்விசேஷம்" என்ற சப்தமே அதற்கு ப்ரமாணம் ஆகுமன்றோ எனின் அதுவும் ஆகாது என்கிறார் "நிர்விசேஷம்" எனத் தொடங்கி.



"நிர்விசேஷம்" என்ற சொல்லிற்கு "சிற்சில விசேஷணங்கள் அற்ற" என்றே பொருள் கொள்ள வேண்டும். அதுவே பொருத்தம் உடையதாகும். உலகில் நிர்விசேஷம் என்ற சப்தம் எப்போது வழங்கப்படுகிறது என்பதை உற்று நோக்க வேண்டும். ஒருவர் மற்றவரைப் பார்த்து உங்கள் பட்டிணத்தில் என்ன விசேஷம் எனக் கேட்டால், அவர் எங்கள் நகரில் ஒரு விசேஷமும் இல்லை என்கிறார். இதற்கு என்ன பொருள்? நகரில் தினசரி நடப்பதாகிய வாழ்க்கை, வாணிபம், பூசைகள் போன்ற எதுவுமே இல்லை எனப் பொருள் சொல்ல முடியுமோ? சொன்னாலும் பொருந்துமோ? எனவே வேறு நகரத்தில் நடக்கும் உத்ஸவம் முதலியன போன்ற சிறப்புகள் இல்லை எனத் தானே பொருள் சொல்ல வேண்டும்? வேறொன்றினிடம் காணும் சிறப்புகள் இல்லை என்பதால் இயல்பாக உள்ள பல விசேஷங்களை இல்லையாக்க முடியாதன்றோ? எனவே நிர்விசேஷ சப்தமும் விசேஷத்துடன் கூடியதையே விளக்குகின்றது. ஆகவே, நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மம் சப்த ப்ரமாணத்தால் ஸித்திக்காது.

இப்படிச் சொல்லாது எவ்வித விசேஷமும் அற்றது எனப் பொருள் சொல்ல முடியாது. நிர்விசேஷம் என்ற சப்தம் ஒரு ப்ரத்யயத்துடனும், மற்ற பதத்துடனும் சேர்ந்துமன்றோ பொருளைப் போதிக்கின்றது. ஆகையால் அந்த ப்ரத்யயம், அந்த மற்ற பதத்துடன் சேர்க்கை இவைகளால் தோன்றும் விசேஷங்களுடன் கூடியதாகவே அதன் போதநம் இருக்க வேண்டுமே தவிர, "எவ்வித விசேஷமும் அற்றது" என்பது அதன் போதநம் ஆகாது. பதமே ஸவிசேஷமாக இருக்கும்போது அத்தகைய பல பதங்களின் சேர்க்கையில் தோன்றும் வாக்யம் ஸவிசேஷமாகத்தான் இருக்கும் என்பதைச் சொல்லவும் வேண்டுமோ?

**நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வயம் ப்ரகாசவாத கண்டனம்**

**३३. अथ स्यात् - ''नास्माभिर्निर्विशेषे स्वयंप्रकाशे वस्तुनि शब्दः प्रमाण मित्युच्यते, स्वतस्सिद्धस्य प्रमाणानपेक्षत्वात्; सर्वैश्शब्दैः तदुपरागविशेषाः ज्ञातृत्वादयः सर्वे निवर्त्यन्ते; सर्वेषु विशेषेषु निवृत्तेषु वस्तुमात्रं अनवच्छिन्नं स्वयंप्रकाशं स्वत एवावतिष्ठते' - इति ।**

33. நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மம் சப்த ப்ரமாணத்தால் ஸித்திக்காது என ஸாதித்தபின் அத்வைதிகள் வேறு விதமாகத் தமது மதத்தைச் சொல்லத் துவங்குகின்றனர் ''அதஸ்யாத்'' என்று. அவர்கள் கருத்து பின்வருமாறு.

நாங்கள் சப்த ப்ரமாணத்தால் ப்ரஹ்மம் ஸித்திக்கிறது எனச் சொல்லவில்லை. ப்ரஹ்மம் ஸ்வதஸ்ஸித்தமானது. அதை ஸாதிப்பதற்கு எவ்வித ப்ரமாணமும் வேண்டுவதில்லை. ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம். ஜ்ஞாநம் என்பது ஸ்வயம் ப்ரகாசமான — தனக்குத் தானே தோற்றுவதான வஸ்து. பிற பொருள்கள் அனைத்தையும் நமக்கு விளக்கும் ஜ்ஞாநம் ஸ்வயமாகவே — தானாகவே தன்னைப் பிரகாசம் செய்து கொள்ளும். உலகில் எவருக்கும் எனக்கு இப்போது ஜ்ஞாநம் உள்ளதா, இல்லையா என்னும் ஸந்தேஹம் தோன்றவில்லை. எனவே பிற பொருள்களை அறிவதற்கு ஜ்ஞாநத்தின் துணை வேண்டுவதுபோல் ஜ்ஞாநத்தை அறிவதற்கு பிறிதொன்றின் துணை வேண்டுவதில்லை. அதுபோல் ப்ரஹ்மமும் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் — தனக்குத் தானே தோன்றுவது.

அப்படியாயின் ப்ரஹ்மத்தை ஸாதிக்கும் வேதாந்த சாஸ்த்ரம் வ்யர்த்தமாக ஆகிவிடுமே எனின் ஆகாது. வேதாந்த சாஸ்த்ரம் ப்ரஹ்ம ஸித்திக்காக வந்ததன்று. ப்ரஹ்மத்தில் ஆரோபிக்கப்படும் (ஏற்றி உரைக்கப்படும்) ஜ்ஞாத்ருத்வம் அறிவுடைமை முதலிய விசேஷங்களை நிஷேதம் செய்வதற்கே வந்தது. அதனால் அது பயன் பெற்றதாக ஆகிவிடும். இப்படி ஆரோபிக்கப்பட்ட அனைத்து விசேஷங்களும் பாதிக்கப்பட்ட பின் நிர்விசேஷ ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம் மட்டும் நிற்கிறது. இது எவ்வித ப்ரமாணத்தையும் அபேக்ஷிப்பதில்லை. இது ஸ்வயம் ப்ரகாசமானது என்பதே அவர்கள் கருத்து.

३४. नैतदेवम् - केन शब्देन तद्वस्तु निर्दिश्य तद्गता विशेषा निरस्यन्ते ? ''ज्ञप्तिमात्रशब्देन'' इति चेन्न ? । सोऽपि सविशेषमेव वस्तु अवलम्बते, प्रकृतिप्रत्ययरूपेण विशेषगर्भिततत्वात्तस्य । ''ज्ञा-अवबोधने'' इति, सकर्मकः, सकर्तृकः, क्रियाविशेषः ।



क्रियान्तरव्यावर्तकस्वभावविशेषश्च प्रकृत्या अवगम्यते; प्रत्ययेन लिङ्गसङ्ख्यादयः ।

स्वतस्सिद्धावपि एतत्स्वभावविशेषविरहे सिद्धिरेव न स्यात् । अन्यसाधनस्वभावतया हि ज्ञप्तेः स्वतस्सिद्धिरुच्यते ।

(34) இதற்கு ஸமாதானம் ''நைததேவம்'' என்பதால் சொல்லப்படுகிறது. ப்ரஹ்மத்தின் மேல் ஆரோபிக்கப்படும் விசேஷங்களை வேதாந்த சப்தங்கள் விலக்கும்போது ப்ரஹ்மத்தை ஒரு சப்தத்தால் குறித்து, அதன்பின் தானே ப்ரஹ்மத்தில் விசேஷங்கள் இல்லை என விலக்க வேண்டும். அப்படிக் குறிக்காமல் பொதுவாக விசேஷங்களை நிரஸிக்க முடியாதன்றோ! எனவே எந்த சப்தத்தால் ப்ரஹ்மம் குறிப்பிடப்படுகின்றதோ, அந்த சப்தத்தால் சொல்லப்படும் விசேஷங்கள் விலக்கப்படாமல் நிற்கும் அல்லவா? ஜ்ஞப்தி சப்தத்தால் ப்ரஹ்மத்தைக் குறித்து அதன் மீது ஏற்றப்பட்டுள்ள விசேஷங்களை வேதாந்த வாக்கியங்கள் நிஷேதிக்கின்றன எனின் அது பொருந்தாது. ஏனெனில், ஜ்ஞப்தி சப்தம் விசேஷணத்துடன் கூடிய வஸ்துவைத்தான் சொல்லுமே அன்றி, நிர்விசேஷத்தைச் சொல்லாது. ''ஜ்ஞா அவ போதநே'' என்ற தாதுவிலிருந்து ''ஜ்ஞப்தி'' என்ற சப்தம் தோன்றுகிறது. அவபோதநம் என்பதற்கு அறிகிறது என்பது பொருள். ஆக ஜ்ஞா என்ற தாது, இதை அறிகிறதென ஸகர்மகமாய் — செயப்படு பொருள் உடையதாய், ஸகர்த்ருகமாய் — எழுவாயுடன் கூடிய அறிதல் என்ற ஜ்ஞாந விசேஷத்தைச் சொல்லுகிறது என்றதாயிற்று.

மேலும் ப்ரகாசமாக- பிறவற்றை அறிவிப்பதாக இருப்பதோடு ஸ்வயம் ப்ரகாசமாக — தனக்குத் தானே தோன்றுவதாக இருப்பது என்பது இந்த ஜ்ஞாநம் ஒன்றிற்கே சிறப்பான தன்மையாம். ஏனைய தாதுக்கள் வினைச் சொற்கள் — யாவும் ஜடமானதால் ஜ்ஞாநத்தின் துணை கொண்டு விளங்க வேண்டுவனவாம். இங்ஙனமாகச் செயப்படு பொருளுடனும், எழுவாயுடனும் கூடியதாய், தனக்கெனத் தனித்ததொரு ஸ்வபாவத்துடன் கூடிய ஜ்ஞாந விசேஷம் பகுதியால்

சொல்லப்பட்டதாயிற்று. தேவன், புருஷோத்தமன் போன்ற சொற்களும் ப்ரஹ்மத்தைக் குறிப்பனவாகையால் அவற்றில் உள்ள விகுதிகள், பால், எண் முதலியவற்றைக் குறிக்கின்றன. கடம் போன்ற பொருள்களை ஜ்ஞாநம் ப்ரகாசிப்பிக்கின்றதாகையால் ஸகர்மகமாயிற்று. அப்படியே அஹமர்த்தத்திற்கு ஆச்ரயமானதால் ஸகர்த்ருகம் ஆயிற்று. ஆகையால் ப்ரஹ்மத்தை எவ்வித விசேஷமும் அற்றது என்று சொல்லவே முடியாது.

மேலும் ப்ரஹ்மத்திற்கு ஸ்வயம் ப்ரகாசத் தன்மையும், அது விசேஷத்துடன் சேர்ந்திருப்பதாலேயே ஏற்பட வேண்டும். ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்றால் என்ன? எந்த ஒரு வஸ்து தனது ப்ரகாசத்தால் தன்னைத் தவிர்த்த பிற வஸ்துக்களுக்கும் பேச்சுக்குரியதாம் தன்மையைத் தருகின்றதோ அதுவே ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்பது. அப்படிப் பிற பொருள்களுடைய வ்யவஹாரத்திற்குக் காரணமாய் உள்ள ஸ்வயம் ப்ரகாசத்தை உடைய பொருள் விசேஷங்களுடன் கூடியதாகவே இருக்க வேண்டுமன்றோ? எனவே நிர்விசேஷத் தன்மைக்கு ஸ்வயம் ப்ரகாசத் தன்மை பொருத்தம் உடையதாகாது. ஸவிசேஷத் தன்மைக்கே பொருந்தும்.

ஜ்ஞாநம் பிற பொருள்களின் ப்ரகாசத்திற்குக் காரணமாக இருப்பதால்தான் தானும் ஸ்வயம் ப்ரகாசமாக இருக்கிறது. எது பிற பொருள்களைப் பிரகாசிக்கும் தன்மையதோ அது தன் ப்ரகாசத்திற்கு பிரிதின் துணையை எதிர்பார்ப்பதில்லை. பிறவற்றைப் பிரகாசிப்பிக்கும் ஜ்ஞாநத்தை, செயப்படு பொருளைப் பெற்றதாகத் தானே சொல்ல வேண்டும். அப்படி இல்லாது போனால், ஸ்வயம் ப்ரகாசத்வமே நிலையாதே. வேறொரு பொருளை வ்யவஹாரத்திற்குத் தகுதி உடையதாக ஆக்குகையன்றோ ஜ்ஞப்திக்கு ஸ்வதஸ் ஸித்தியாவது. இக் கருத்தை ஏற்கும் அத்வைதிகளுக்கு ப்ரஹ்மம் எப்படி நிர்விசேஷமாக ஸித்திக்கும்.

३५. ब्रह्मस्वरूपं कृत्स्नं सर्वदा स्वयमेव प्रकाशते चेत्, न तस्मिन् अन्यधर्माध्यासः संभवति । न हि रज्जुस्वरूपे अवभासमाने सर्पत्वादिः



अध्यस्यते । अत एव हि भवद्भिः आच्छादिकाऽविद्या'' अभ्युपगम्यते । ततश्च शास्त्रीयनिवर्तकज्ञानस्य ब्रह्मणि तिरोहितांशो विषयः । अन्यथा तस्य निवर्तकत्वं च न स्यात्; अधिष्ठानातिरेकिरज्जुत्वप्रकाशनेन हि सर्पत्वं बाध्यते । एकश्चेद्विशेषो ज्ञानमात्रे वस्तुनि शब्देन अभिधीयते; स च ब्रह्मविशेषणं भवति इति, सर्वश्रुतिप्रतिपादित सर्वविशेषणविशिष्टम् ब्रह्म भवति । अतः प्रामाणिकानां न केनापि प्रमाणेन निर्विशेषवस्तु सिद्धिः ॥

*35. இனி மற்றுமோர் தோஷம் சொல்கின்றார் அவர்கள் மீது. ''ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம்'' என்பதால், முதலில் அத்வைதிகளின் மதத்தை அறிந்த பின்தான், சொல்லவிருக்கும் தோஷம் நன்கு விளங்குமாதலால் அவர் மதம் சுருக்கமாகக் கூறப்படுகிறது. அவர் கூறுவதாவது:— ப்ரஹ்மம் கேவலம் ஜ்ஞாந வடிவானது. அது ஸ்வயம் ப்ரகாசம். அதில் எவ்வித விசேஷமும் கிடையாது. எனவே நிர்விசேஷம், அது ஒன்றுதான் உண்மையானது. அதைத் தவிர்த்ததாய்க் காண்பவையாயும் கேட்பவையாயும் உள்ள யாவும் பொய். அவித்யை என்னும் ஒரு வஸ்து ப்ரஹ்மத்தை மறைக்கிறது. அவித்யையால் மறைக்கப்பட்ட ப்ரஹ்மம் உலகம் முதலான பற்பல வஸ்துக்களைப் பார்ப்பதாக ஏமாற்றம் அடைகின்றது. வேதாந்த சாஸ்த்ரத்தைக் கற்று உண்மையான அறிவைப் பெற்றால் அவித்யையால் உண்டாகும் மறைவு போகும் என்கின்றனர். பழைய கயிறைப் பார்த்து, பாம்பாக ஏமாற்றம் அடைவதையும், முத்துச் சிப்பியைப் பார்த்து வெள்ளி என ஏமாறுவதையும் உதாரணமாகக் கூறுகின்றனர். முன் வெள்ளியைப் பார்த்திருப்பவன் தற்போது சிப்பியைப் பார்த்து வெள்ளிக்கும் சிப்பிக்கும் உள்ள சில ஒப்புமையைக் கண்டு சிப்பியின் மேல் வெள்ளியின் தன்மையை ஏறிட்டால் — ஆரோபித்தால், அப்போது அவன் ரஜதத்வத்தை — வெள்ளியின் தன்மையைச்-சிப்பியின் மேல் அத்யாஸம் செய்கின்றார் என்பர். அத்யாஸமாவது ஒரு பொருளின் மேல் மற்றொரு பொருளின் தர்மத்தை ஏறிடுவதே. இனி நூலின் கருத்து விளக்கம்.*

கயிறைக் கண்டு பாம்பு என ஏமாறுவது போல்தானே உலகில் காணப்படும் பற்பல வஸ்துக்களின் தோற்றம்? ப்ரஹ்மம் எப்போதும் நன்கு ப்ரகாசித்துக் கொண்டிருக்குமேயாகில், அதன் மேல் வேறொரு தர்மத்தின் ஆரோபம் செய்ய முடியாது. கயிறு நன்கு விளங்கிக் கொண்டிருக்கும் வரை அதன்மேல் பாம்புத் தன்மையை ஆரோபிக்க முடியாது என்பதும், கயிறின் தன்மை விளங்காத போது தான் பாம்புத் தன்மை ஏறிடப்படுகிறது என்பதும் உலகில் கண்கூடானது. அதுபோல் ஸ்வயம் ப்ரகாசமான ப்ரஹ்மம் நன்கு ப்ரகாசித்துக் கொண்டிருக்கும்போது அதன்மேல் எவ்வித ஆரோபமும் செய்ய முடியாது என்பது நீங்களும் இசைந்ததே. எனவேதான் ப்ரஹ்மத்தை மறைக்கும் அவித்யையை நீங்கள் ஒத்துக் கொண்டீர்கள்.

அந்த அவித்யையால் ப்ரஹ்மம் மறைக்கப்படும்போது ப்ரஹ்மம் முழுவதும் மறைக்கப்படுகிறதா? அன்றி ஒரு அம்சம் — பகுதி மட்டும் மறைக்கப்படுகிறதா? முழுவதும் மறைக்கப்படுகிறது என்றால் ப்ரகாசத்தை மட்டும் ஸ்வரூபமாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மம் முழுவதும் மறைக்கப்பட்டு விட்டதால், அதன் ப்ரகாசம் முழுவதையும் அது இழந்து விட்டதால் ப்ரஹ்மம் இல்லை என்று சொன்னதாக ஆயிற்று. ஒரு அம்சம் மட்டும் மறைக்கப்படுகிறது எனினும், அவித்யையால் ப்ரஹ்மம் அடைந்த அம் மறைப்பை சாஸ்திரத்தால் உண்டாகின்றதாயும், ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தின் மறைப்பைப் போக்க வல்லதாயும் உள்ள ஜ்ஞாநம் நீக்குகின்றதெனினும், ப்ரஹ்மம் மறைப்பைப் பெற்றதால் ஸவிசேஷமாக ஆகி விட்டது. நிர்விசேஷம் என்பது போயிற்று. ப்ரஹ்மத்தின் ஒரு அம்சம் மறைப்பை அடைகிறது என்பதை ஒத்துக் கொள்ளாவிடில் சாஸ்திரத்தால் உண்டாகும் ஜ்ஞாநத்திற்கு மறைப்பைப் போக்கும் தன்மையே கிடைக்காது போகும்.

பொருள் ஒன்று மறைக்கப்பட்டு அறியாமல் இருந்தால் தானே மறைப்பைப் போக்க வல்ல சாஸ்த்ர ஜ்ஞாநத்திற்கு அம் மறைப்பைப் போக்கும் தன்மை கிடைக்கும். கயிறைக் கண்டு பாம்பென மருள்பவனுக்குக் கயிறின் தன்மை தோன்றினால்



அன்றோ பாம்புத் தன்மை அழியும். பாம்புத் தன்மை அழியவில்லை எனின், கயிற்றுத் தன்மை விளங்கவில்லை என்பது பொருள். அதுபோல் ப்ரஹ்மத்தினிடம் தோன்றிய ப்ரபஞ்சத்வம் பாதிக்கப்படாமல் இருக்கும் வரையில் ப்ரஹ்மத்வம் ஒரு பகுதியிலாவது ப்ரகாசிக்கவில்லை எனக் கிடைத்தது.

அப்படி ப்ரஹ்மத்தினிடம் ஒரு பகுதி ப்ரகாசிக்காமல் இருக்கின்றது என்பதை ஏற்றால் ப்ரஹ்மம் விசேஷத்துடன் கூடியது என்றாயிற்று. நிர்விசேஷம் போயிற்று. ஜ்ஞாந வடிவான ப்ரஹ்மத்தினிடம் மறைப்பை அடையக் கூடிய ஓர் விசேஷத்தை வேதம் சொல்வதால் ஒத்துக் கொள்கிறோம் எனில், அது ப்ரஹ்மத்திற்கு ஒரு விசேஷணமாக ஆகி விடும். ஆகையால் அனைத்து ச்ருதிகளாலும் விளக்கப்படும் அனைத்து விசேஷங்களுடனும் கூடியதாகவே ஆகி விடுமன்றோ? ஆகையால் சாஸ்த்ரத்திற்குக் கட்டுப்பட்ட ப்ராமாணிகர்களுக்கு ஒரு வகையாலும் நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்திக்காது.

### நிர்விகல்ப ப்ரத்யக்ஷம் நிர்விசேஷ வஸ்துவை க்ரஹிக்கும் என்பதன் கண்டனம்.

३६. निर्विकल्पकप्रत्यक्षेऽपि सविशेषमेव वस्तु प्रतीयते । अन्यथा सविकल्पके सोऽयमिति 'पूर्वावगतप्रकारविशिष्टप्रत्ययानुपपत्तेः; वस्तु संस्थानविषयरूपत्वात् गोत्वादेः, निर्विकल्पकदशायामपि ससंस्थानमेव वस्तु ''इत्थम्'' इति' प्रतीयते । द्वितीयादिप्रत्ययेषु तस्यैव संस्थानविशेषस्य अनेकवस्तुनिष्ठतामात्रं प्रतीयते । संस्थानरूप-प्रकाराख्यस्य पदार्थस्य अनेकवस्तुनिष्ठतया अनेकवस्तु विशेषणत्वं द्वितीयादिप्रत्ययावगम्यमिति द्वितीयादिप्रत्ययाः सविकल्पका इत्युच्यन्ते ।

*36. நிர்விசேஷ வஸ்துவிற்கு ப்ரமாணம் இல்லை என்பதை விளக்க ஆரம்பித்து அதற்கு சப்த ப்ரமாணமில்லை என்பதை இதுவரை விளக்கி முடித்தார். இனி அதற்கு*

ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணமும் இல்லை என்பதை விளக்கத் தொடங்குகிறார் ''நிர்விகல்பக'' என்பது முதலாக.

ப்ரத்யக்ஷமாவது கண், காது, மூக்கு முதலான ஐம்பொறிகளால் தோன்றும் உண்மையான ஜ்ஞாநமே. பௌத்தர் முதலானோர் ப்ரத்யக்ஷத்தில் நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷம் என்ற ஒன்று உண்டு, அது முதன்முதலாகப் பார்க்கும் போது எவ்வித விசேஷமும் இல்லாமல் வஸ்துவை க்ரஹிக்கும் என்றும் கூறுகின்றனர். அது உண்மையாயின் நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்தி அதனால் உண்டாகும் அன்றோ? எனவே, அது உண்மை அல்லாதது யுக்திக்கும் பொருந்தாதது என விளக்கி நிர்விகல்பக தசையிலும் விசேஷணங்களுடன் கூடியதாகவே வஸ்து புலப்படுகின்றது என ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் விளக்குகின்றார்.

நிர்விகல்பமாவது முதன்முதலில் ஒரு வஸ்துவைப் பார்த்தவுடன் உண்டாகும் ஜ்ஞாநம். ஆகையால் அந்த ஜ்ஞாநம் எவ்வித விசேஷமும் அற்ற ஒரு வஸ்துவை அறிகின்றது. ஸவிகல்பத்தில் தோன்றும் ஜ்ஞாநம் முன் பார்த்த வஸ்துவைச் சார்ந்த பலவற்றைப் பார்த்த பின் தோன்றுவது. அது அந்த வஸ்துக்களில் உள்ள சிறப்பு அம்சங்களுடன் சேர்ந்து தோன்றுவதாதலால் ஸவிகல்பகம் என்று எண்ணி, நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷத்தில் நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்திக்கும் என்கின்றனர். அது தவறு. நிர்விகல்பக தசையிலும் ஸவிகல்பமாகவே தோன்றுகின்றது என விளக்குகின்றார். அது பின் வருமாறு.

ஒரு வஸ்துவை முதலாகப் பார்க்கும்போதும், ''இது இப்படிப் பட்டது'' என்றே தோன்றுகின்றது. பசுவை முதன் முறையாகப் பார்த்தாலும், அது நான்கு கால்கள், வால், மடி முதலியனவுடன் கூடியதாகத்தானே தோன்றுகின்றது. இப்படி அனைத்துப் பொருள்களும் அததற்குரிய சிறப்பு அம்சங்களுடன் சேர்ந்தே தோன்றுமே அல்லாது, அவைகளை விட்டுத் தோற்றமே உண்டாகாது. எனவே எல்லா ப்ரத்யக்ஷங்களும் விசேஷங்களுடன் சேர்ந்ததே.

மேலும் ஒரு வஸ்துவை ஒரு முறை பார்த்து விட்டு மற்றொரு ஸமயம் அதே இனத்தைச் சேர்ந்த மற்றொரு



வஸ்துவைப் பார்த்தால், அப்போது முன்பு நாம் பார்த்த வஸ்துவின் அமைப்பு போன்ற அமைப்பையே இதுவும் பெற்றிருக்கிறது என்றே தோற்றம் உண்டாகிறது என்பது அவரவர் அநுபவித்ததே. இந்த எண்ணம் எப்போது தோன்றும்? முன்பு முதலில் பார்த்தபோது அந்த அமைப்புக்கள் தோன்றி இருக்க வேண்டும் அல்லவா? தோன்றியிரா விடில் இதுபோன்ற எண்ணம் தோன்ற வழியில்லையே. இக் காரணத்தாலும் நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷமும் ஸவிசேஷம் என்றே கொள்ள வேண்டும்.

இப்படிக் கொண்டால் நிர்விகல்பக — ஸவிகல்பக — ப்ரத்யக்ஷங்களுக்கு வேற்றுமைதான் என்னவெனின் பல விசேஷணங்களுடன் கூடியதாக ஒரு பொருளை க்ரஹிக்கும் — அறியும் ப்ரத்யக்ஷம் ஸவிகல்பக ப்ரத்யக்ஷம், சில விசேஷணங்களுடன் கூடியதாக ஒரு பொருளை க்ரஹிக்கும் — அறியும் — ப்ரத்யக்ஷம் நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷம் என்றே சொல்ல வேண்டும். உலகில் சிறிது செல்வம் உடையவனை நிர்தனன் — பணமற்றவன் என்றும் மிக்கச் செல்வம் உடையவனை தனிகன் — செல்வம் உடையவன் என்றும் எவ்வாறு வழங்குகின்றோமோ அதே போல் தான் இங்கும் கொள்ள வேண்டும். இங்ஙனமன்றி நிர்விசேஷமான வஸ்துவை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம் நிர்விகல்பகம் என்றும், ஸவிசேஷமான வஸ்துவை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம் ஸவிகல்பகம் என்றும் சொல்லுவது பொருத்தம் உடையதன்று.

அப்படியாயின் எந்த விசேஷணங்களுடன் கூடிய ப்ரத்யக்ஷத்தை நிர்விகல்பகம் என்பது. எந்த விசேஷணங்களுடன் சேர்ந்த ப்ரத்யக்ஷத்தை ஸவிகல்பகம் என்பது என்ற கேள்வி தோன்றுகின்றது. இதற்குப் பதில் முதலில் காணும் வஸ்துவைத் தமக்கு விஷயமாகக் கொண்ட ப்ரத்யக்ஷம் நிர்விகல்பம், இரண்டாவது முதலாகிய ப்ரத்யக்ஷத்தில் காணும் வஸ்துவை விஷயமாகக் கொண்ட ப்ரத்யக்ஷம் ஸவிகல்பகம் என்பதே.

முதன் முதலாக கோவைக் காண்பவன் ''இது பசு'' என்று அறிகிறான். அவனே இரண்டாவது, மூன்றாவது முறைகளில்

கோவைக் காணும்போது இதுவும் பசு என அறிகிருன். முதல் ப்ரத்யக்ஷத்தில் கோ — பசு விசேஷ்யமாகவும், கோத்வம் — பசுத் தன்மை ப்ரகாரமாகவும் — விசேஷணமாகவும் தோன்று கிறது. இரண்டாவது முதலிய ப்ரத்யக்ஷங்களிலும் அப்படித்தான் தோன்றும். ஆனுல், முதல் ப்ரத்யக்ஷத்தில் விசேஷணமாகத் தோன்றும் பசுத் தன்மை — கோத்வம், பிற பசுக்களில் தொடர்வது என்ற ஜ்ஞாநம் தோன்றுவதில்லை. இரண்டாவது முதலியதில் அப் பசுத் தன்மையின் தொடர்பு புலஞுகிறது. எனவேதான் முதலில் ''இது பசு'' என்றும், இரண்டாவது முதலியதில் ''இதுவும் பசு'' என்றும் தோன்றுகிறது. ''இது பசு'' என்பதில் பசுத் தன்மை மட்டும் தோன்றுகிறது. இரண்டாவது, முன் கண்ட பசுவின் அமைப்பைப் போன்ற அமைப்பை இதுவும் பெற்றிருக்கிறது. எனவே அது போல் இருப்பதால் ''இதுவும் பசு'' எனப் பசுத் தன்மையின் தொடர்பு விளங்குகிறது. ஆக முதல் ப்ரத்யக்ஷத்தில் பசு, பசுத் தன்மை என்னும் இரண்டு மட்டும் தோன்றுவதால் இது அற்ப விசேஷணங்களை உடையதாயிற்று. எனவே இதனை நிர்விகல்பகம் என்கிருேம். இரண்டாவது முதலியதில் பசு, பசுத் தன்மை, அப் பசுத் தன்மையின் தொடர் ஆகிய மூன்று விளங்குவதால் பல விசேஷணங்களை உடையதாயிற்று. எனவே இது ஸவிகல்பகமாயிற்று.

நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷத்தில் கோத்வம் முதலியன விளங்குவதில்லை எனச் சொல்ல முடியாது. கோத்வமாவது யாது? பசுவிற்கு எனச் சிறப்பாய் அமைந்த ''மடி'' கழுத்துச் சதை முதலான உறுப்புக்களுடன் கூடிய விலக்ஷணமான பிறிதொன்றில் இல்லாத அமைப்புதானே. முதலில் காணும்போதும் இவ்வமைப்பு தோன்றத்தானே செய்யும்? தோன்றவில்லையேல் ''இதுவும் பசு'' என்ற எண்ணம் தோன்ற வழியில்லையே! எனவே முதல் ப்ரத்யக்ஷம் நிர்விகல்பகம் எனச் சொல்ல முடியாது. கீழ்க் கூறியதுபோல்தான் சொல்ல வேண்டும்.

மேலும் ஒருவன் பசுவை ஒருமுறை பார்த்திருந்தும் ஏதோ ஒரு காரணத்தால் அதை மறந்திருப்பின், மறுமுறை அதை அவன் அறியநேரும் போது முன் அறிந்த அநுபவத்தால்



கோத்வம் தோன்ருதாகையால் இரண்டாவது முறை நேரும் ப்ரத்யக்ஷமும் அவனுக்கு நிர்விகல்பகம் என்றும் இரண்டாவது ஸவிகல்பகம் என்றும் சொல்வது பொருந்தாது போகும். கீழ்க் கூறிய முறையே பொருத்தம் உடையதாம்.

## ஜாதிவ்யக்தி விஷயத்தில் பேதாபேதவாத கண்டனம்

३७. अत एव एकस्य पदार्थस्य भिन्नाभिन्नरूपेण विरुद्धं व्यात्मकत्वम् प्रत्युक्तम् । संस्थानस्य संस्थानिनः प्रकारतया पदार्थान्तरत्वम्, प्रकारत्वादेव पृथक्सिद्ध्यनर्हत्वम्, पृथगनुपलम्भश्चेति न द्व्यात्मकत्वसिद्धिः ॥

37. நிர்விகல்பக தசையிலும் விசேஷணங்களுடன் கூடியதாகவே தான் தோற்றம் உண்டாகின்றதென்பதனை விளக்கினுர். இப்படி விளக்கியதாலேயே பேதா பேத மதமும் கண்டிக்கப்பட்டதாக ஆவதால் ப்ரஸங்க ஸங்கதியால் அதை விளக்குகிருர். ''அத ஏவ'' என்பதால்.

ஜாதி வ்யக்திகளுள் பேதமும் உண்டு என்பது சிலர் மதம் — கொள்கை. நிர்விகல்பத்தைப் பற்றி நிரூபணம் — விளக்கம் செய்யும் போது இந்த மதம் ஶ்ரீ பாஷ்யகாரருக்கு ஜ்ஞாபகத்தில் வந்தது. ஜ்ஞாபகத்தில் வந்ததை விசாரம் செய்ய வேண்டியது ஆவச்யமாகிறது. இதுதான் ப்ரஸங்க ஸங்கதி என்பது.

யாதவ ப்ரகாசர், பாஸ்கரர் இவர்களின் மதம் பேதா பேத மதம். உலகில் காணப்படும் பொருள்கள் யாவும் பிந்நங்களாயும் — வேறுபட்டனவாயும், அபிந்நங்களாயும் — வேறுபடாதனவாயுமே காணப்படுகின்றன. மாடு குதிரையினும் வேறுபட்டதே. ஆனுல், மாடும் ம்ருகம் — விலங்கு. குதிரையும் ம்ருகம். இதை வைத்து அவை இரண்டும் ஒன்று எனச் சொல்லலாம். எனவே குதிரைக்கும் மாட்டிற்கும் பேதாபேதம் உண்டு. மண் வேறு, அதனுல் செய்யப்படும் குடம் வேறு. எனவே பிந்நங்களாயின. குடத்திற்குக் காரணம் மண்ணுனதால் காரணத்தையிட்டு அவை இரண்டும் அபிந்நங்கள் எனலாம். இப்படியே அனைத்து

வஸ்துக்களும் ஜாதியின் தன்மையாலும் காரணத் தன்மையாலும் அபிந்நங்களாயும், பிந்நங்களாயும் நமக்குத் தோன்றுகின்றன. இப்படித் தோன்ருத வஸ்துக்களே இல்லை. ஆகையால் எல்லா வஸ்துக்களையும் பிந்நா பிந்நங்கள் என்றே சொல்ல வேண்டும். இதுவே பேதா பேத வாதிகளின் மதம்.

கீழ்க் கூறியவாறு பிண்டங்களுள் — உருவங்களுள் பேதாபேதத்தை விளக்கி விட்டு ஜாதிக்கும் வ்யக்திக்கும் பேதா பேதம் உண்டு என்கின்றனர். இதற்கு நான்கு ஹேதுக்கள் — காரணங்கள் சொல்கின்றனர். அவையாவன (1) ஸஹோ பலம்ப நியமம்: ஜாதியும் வ்யக்தியும் — உருவமும் தனியே தோன்ருது, எப்போதும் சேர்ந்தே தோன்றுகை. (2) ஸாமாநாதிகரண்ய ப்ரத்யயம் "இது பசு" என்று எண்ணம் தோன்றுகின்றது. இதில் "இது" என்ற சொல் உருவத்தைக் குறிக்கிறது. ஆகவே "இது பசு" என்ற தோற்றத்தில் ஜாதி வ்யக்திகளுக்குள் அபேதமும் ஸித்திக்கிறது. பேதமும் ஸித்திக்கிறது. குடமும் சொம்பும் உலோகத்தால் செய்யப்பட்டவை. ஆதலால் வேறுபாடு இல்லாதிருந்த போதும் அவற்றுள் அபேதத் தோற்றம் உண்டாவதில்லை. கடம் படம் போன்ற அடியோடு வேறுபாடுடைய பொருள்களிலும் அபேதத் தோற்றம் உண்டாவதில்லை. ஆனால் ஜாதி வ்யக்திகளின் விஷயத்தில் மட்டும் "இது பசு" என்பது போன்ற அபேதத் தோற்றம் உண்டாகின்றது. இதுதான் ஸாமாநாதிகரண்ய ப்ரத்யயம் என்பது. இதனாலும் ஜாதி வ்யக்திகளில் பேதா பேதம் ஸித்திக்கிறது. (3) ஏக சப்தாநுவித்த ப்ரத்யயம். "இது ஒரு பசு" என்று ஒன்று என்ற எண்ணுடன் சேர்ந்த எண்ணம் தோன்றுகிறது. இதனாலும் ஜாதி வ்யக்திகளுள் அபேதம் ஸித்திக்கிறது. "ஒன்று" என்பது வேற்றுமை இன்மையைக் காட்டுகின்றதன்றே. (4) முதன் முதலாக ஒரு உருவத்தை ஒருவன் காணும்போது ஜாதி வ்யக்திகளுள் பேதம் தோன்றுவதில்லை. ஒன்றும் தன்மையே தோன்றுகின்றது. மனிதன் பசுவை முதலில் பார்க்கும்போது பசுத் தன்மையும், பசுவும் வேருகத் தோன்றுவதில்லை. ஒன்றும் தன்மையே தோன்றுகிறது. பின் அவன் பல பசுக்களைக் கண்ட பின் தான் பசு பலவாக இருப்பினும் பசுத் தன்மை யாவற்றிலும் ஒன்ருக இருக்கிறது என்ற எண்ணம் தோன்றுகிறது.



ஜாதிக்கும் வ்யக்திக்கும் வேற்றுமையை விளைவிப்பது எது எனின் பல பசுக்களைக் காண்பதே. பல வகையான பசுக்களைக் கண்ட பின்பும் அவற்றுள் ஒற்றுமையைக் கண்டபின் வ்யக்தி பலவாயினும், ஜாதி ஒன்றே என்ற எண்ணம், அதன் பின்பல்லவா தோன்ற வேண்டும். முதலில் காணும்போது பசுக்களின் பல வகையை அறியாமையால் வ்யக்தி பேதம் தோன்ருது. ஜாதியின் தொடர்பும் தோன்ருது. இந்நான்கு காரணங்களால் ஜாதி வ்யக்திகளில் பேதமும் அபேதமும் ஸித்திக்கிறது. இது ஸித்தித்த பின்பு எல்லா வ்யக்திகளும் வ்யக்தியைக் கொண்டு பார்க்கும்போது வேறுபடாதவையே என்ற எண்ணம் தோன்றுகிறது. இப்படி அனைத்துப் பொருள்களும் பிந்நா பிந்நம் ஆகின்றன. இதுவே பேதாபேத வாதிகளின் கூற்று.

இப்படி இவர்கள் செய்யும் விளக்கங்களைத் திருவுள்ளத்தில் கொண்டே "அதஏவ" என்ற வாக்யத்தை ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதித்துள்ளார். அதஏவ=இக்காரணத்தாலேயே, கீழ் நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷத்திலும் விசேஷணத்துடன் கூடியதாகவே தோற்றம் உண்டாகிறது என்று நிரூபிக்கப் பட்டிருப்பதாலே பேதாபேத மதமும் கண்டிக்கப்பட்டதாக ஆயிற்று என்பது திருவுள்ளம்.

ஒரு வஸ்து பிந்நாபிந்ந வடிவமாக இருப்பதென்பது முடியாததாம், வேறுபட்டிருக்கும் தன்மை வேறுபடா திருக்கும் தன்மை இரண்டும் எதிரிடையான தன்மைகள். எனவே ஒரே இடத்தில் இரு தன்மைகளும் பொருந்தாது.

ஜாதிவ்யக்திகளுள் பேதாபேதம் ஸாதிப்பதற்காகச் சொல்லப்பட்ட நான்கு ஹேதுகளும் - காரணங்களும் - ஹேத்வாபாஸங்கள் - போலிகாரணங்கள். ஸத்ஹேது - குற்ற மற்ற காரணம் - அல்ல, முதலில் நான்காவது ஹேதுவைக் காண்போம். முதலில் ஒரு பிண்டத்தைப் பார்க்கும்போது அதில் ஜாதிவ்யக்திகளுள் பேதம் தோன்றுவதில்லை. ஒன்றும் தன்மையே தோன்றுகின்றது. ஆகையால் ஜாதிவ்யக்திகளுள்

அபேதம் ஸித்திக்கிறது எனச் சொல்லப்பட்டதன்றே. இது ஹேத்வாபாஸம் என்ற குற்றமுடையது. ஏனெனில் முதலில் பிண்டத்தைப் பார்க்கும் போதும் ஜாதிவ்யக்திகளுக்குள் வேற்றுமை அறியத்தான் படுகிறது. எப்படியெனில் ''இது பசு'' என்ற முதல் தோற்றத்தில் ''இது'' என்பதால் குறிக்கப்படும் பசு என்ற வ்யக்தி, விசேஷ்யமாகவும் ''பசு'' என்பதால் குறிக்கப்படும் கோத்வம் என்ற ஜாதி ப்ரகாரமாகவும் - விசேஷணமாகவும் தோன்றத்தான் செய் கின்றன. இப்படி விசேஷண விசேஷ்ய பாவத்தை வெளியிடும் முதல் பிண்ட க்ரஹணம் ஜாதிவ்யக்திகளுள் வேற்றுமையை அன்றே ஸித்திக்கச் செய்கிறது! விசேஷண விசேஷ்ய பாவம் வேற்றுமையை விளைவிப்பதன்றே! இதுவே பிந்நாபிந்நப் பொருந்தாமையை விளக்கப் போதியதாம்.

முதலாவதாகச் சொல்லப்பட்ட காரணம் ஸஹோபலம்ப நியமம், இதுவும் போலியே. ஜாதியும் வ்யக்தியும் சேர்ந்தே தோன்றுவதென்பது அபேதத்தைத் தோற்றுவிக்காது. ஏனெனின் ஜாதி எப்போதும் வ்யக்தியோடு சேர்ந்தே தான் இருக்கும். தனித்திராது. தனித்திருக்கும் தன்மை அதற்குக்கிடையாது. ஜாதி வ்யக்தி இரண்டும் கண் முதலாய பொறிகளால் காணப்படுபவை யாகையாலும், இரண்டும் சேர்ந்தே இருப்பவையாகையாலும் தான் வேறுபாடற்றது போல் தோற்றமளிக்கின்றது, எனவே இந்த ஹேதுவும் போலி ஹேதுவே.

இரண்டாவது ஹேது, ஸாமாநாதிகரண்யம், இதுவும் ஹேத்வாபாஸமே ''இது பசு'' என்ற தோற்றமும் அபேதத்தைத் தோற்றுவிக்காது. ''இது பசு'' என்பதில் பசு என்ற சொல் கோத்வ ஜாதி முழுவதையும் - அனைத்துப் பசுக்களிடமுள்ள பசுத்தன்மையை விளம்புவதன்று. பின் பசுத்தன்மையுடன் சேர்ந்த பசு என்பதையே தெரிவிக்கும், - பசு என்ற சொல்லால் கோத்வம் ப்ரகாரமாகவும் - விசேஷணமாகவும் - பசு விசேஷ்யமாகவும் தெரிவிக்கப் படுகிறது. ஜாதி அப்ருதக்ஸித்தமானதாகையால் - விட்டுப் பிரியாததாதலால் - ஜாதியைச் சொல்வதாகிய பசு சப்தம் பசு என்ற வ்யக்திவரை சொல்லுகின்றது. ''இது பசு'' என்ற



தோற்றத்துக்கு ''இது பசுத்தன்மை'' என்ற பொருளில்லையே, அப்படிப் பொருளானல் ஜாதி வ்யக்திகளுக்கு அபேதம் ஸித்திக்கும், ''இது பசுத்தன்மையுடன் கூடியது'' என்றன்றே பொருள். எனவே ''இது பசு'' என்ற ப்ரதீதியால் வ்யக்தி விசிஷ்ட வஸ்து, ஜாதி விசிஷ்ட வஸ்துக்களுள் அபேதம் ஸித்திக்குமேயன்றி ஜாதி வ்யக்திக்குள் அபேதம் ஸித்திக்காது.

மூன்றுவதாகச் சொன்ன ஏகசப்தாநுவித்த ப்ரத்யயமும், போலியானதே, ''இது ஒரு பசு'' என்று தோன்றும் எண்ணம் ஜாதி வ்யக்திகளுள் அபேதத்தை ஸித்திக்கச் செய்யாது. இது ஒரு பசு என்பதற்கு இது ஒரு பசுவின் உருவம், பல பசுக்களின் உருவமல்ல என்பதே பொருளாம் எனவே நான்கு ஹேதுகளாலும் ஜாதி வ்யக்திகளுள் பேதாபேதத்தை ஸாதிக்க முடியாது.

### வாசாரம்பண ச்ருதிக்கு அத்வைதிகள் சொல்லும் பொருளின் கண்டனம்

३८. अपि च निर्विशेषवस्तुवादिना स्वयंप्रकाशे वस्तुनि तदुपरागविशेषाः सर्वैश्शब्दैः निषिध्यन्ते इति वदता, के ते शब्दा निषेधका-इति वक्तव्यम्;

''वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्'' इति, विकारनामधेययोः वाचारम्भणमात्रत्वात्, यत्तत्र कारणतया उपलक्ष्यते वस्तुमात्रम् तदेव सत्यम्, अन्यदसत्यमिति इयं श्रुतिर्वदति'' इति चेत्, नैतदुपपद्यते । एकस्मिन् विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवतीति प्रतिज्ञाते अन्यज्ञानेन अन्यज्ञानासंभवं मन्वानस्य एकमेव वस्तु विकाराद्यवस्थाविशेषेण पारमार्थिकेनैव नानारूपमवस्थितं चेत्, तत्र एकस्मिन् विज्ञाते तस्माद् विलक्षणसंस्थानान्तरमपि तदेव वस्तु इति तत्र दृष्टान्तोऽयं निदर्शितः । नात्र कस्यचित् विशेषस्य निषेधकः कोऽपि शब्दः दृश्यते । वाचारम्भणमिति । वाचा - व्यवहारेण, आरभ्यते इति आरम्भणम् । पिण्डरूपेण संस्थितायाः मृत्तिकायाः नाम च अन्यत्,

व्यवहारश्च अन्यः; घटशरावादिरूपेण अवस्थितायाः तस्या एव मृत्तिकाया अन्यानि नामानि, व्यवहाराश्च अन्यादृशाः; तथाऽपि सर्वत्र मृत्तिकाद्रव्य मेकमेव । नानासंस्थाननानानामधेयाभ्यां नानाव्यवहारेण च आरभ्यत इति एतदेव सत्यम्-इत्यनेन, अन्यज्ञानेन अन्यज्ञानासम्भवो निदर्शितः । नात्र किञ्चिद्वस्तु निषिध्यत इति पूर्वमेव अयमर्थः प्रपञ्चितः ।

*38.* கீழ் நிர்விசேஷ வஸ்துவுக்கு ப்ரமாணமில்லை எனச் சொல்லி வந்தபோது ஒருகால் நிர்விகல்பக ப்ரத்யக்ஷம் நிர்விசேஷ விஷயமாக இருக்குமோ என எண்ணி அவ்வெண்ணத்தைப் போக்கினார். ப்ரஸங்க ஸங்கதியாக பேதா பேத நிராஸமும் செய்தார். இப்போது அதற்குமுன் தொடர்ந்த விஷயத்தை விசாரிக்க ஆரம்பிக்கிறார்.

அத்வைதிகள் நிர்விசேஷ வஸ்து ஸித்தியைச் சொல்லிவந்த போது ப்ரஹ்மம் ஸ்வதஸ்ஸித்தமானது. அதை ஸாதிக்க ப்ரமாணம் தேவை இல்லை. அப்படியாயின் வேதாந்த சாஸ்த்ரம் வீணாகி விடுமென்ன வேண்டா. வேதாந்த வாக்யங்களெல்லாம் ப்ரஹ்மத்தின் மேல் ஆரோபிக்கப்படும் விசேஷங்களை நிராஸம் செய்வதால் ப்ரயோஜனம் உடையதாக ஆகின்றன என்றனர். வேதாந்த வாக்கியங்கள் பேதநிராஸம் செய்கின்றன என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரருக்கு அபிமதமன்று, இருப்பினும் அதை ஏற்றுக்கொண்டே அத்வைதிகளின் வாதத்தைக் கண்டனம் செய்தார். தற்போது வேதாந்த வாக்யங்கள் பேதநிராஸம் செய்யவே இல்லை. அப்படிச் சொல்வது பொருத்தமுடையதன்று என நிரூபிக்கிறார்.

ஸ்வயம் ப்ரகாசமான வஸ்துவின் மீது ஆரோபிக்கப்படும் விசேஷங்களெல்லாம் வேதாந்த வாக்யங்களால் நிஷேதிக்கப் படுகின்றன எனின் அப்படி விசேஷங்களை நிஷேதம் செய்யும் சப்தங்கள் எவை என்று கேட்டால் அதற்கு அவர்கள் பதில் சொல்ல வேண்டியவர்கள்.

''வாசாரம்பணம் விகாரோ நாமதேயம், ம்ருத்தி கேத்யேவ ஸத்யம்'' என்ற ச்ருதியே அம்மாதிரி விசேஷங்களை நிஷேதம் செய்கிறது. ''வாசாரம்பணம்'' என்பதற்கு வாசாலம்பநம்-வ்யாவஹாரிகம் என்பது பொருள். அதாவது அபரமார்த்தம்-பொய்யானது என்பதாயிற்று. மண்பிண்டம் உருவம் மாறி குடம் மடக்கு முதலியனவாக விகாரம் அடைவதும் அவைகளுக்கு மண் என்னும் பெயர் மாறிக் குடம் முதலிய பெயர் அடைவதுமாகியனவெல்லாம் அபாரமார்த்திகம்-பொய் எனச் சொன்னதாயிற்று. இவைகளுள் எது ஒரு பொருளாக இருந்துகொண்டு (மண்) காரணமாகக் காணப்படுகிறதோ அதுவே உண்மையானது. மற்றவை பொய்யானவை என்பதே அந்த வாக்கியத்தின் கருத்து எனச் சொல்வீர்களாயின் அது பொருந்தாது. அப்படிச் சொன்னால் உதாஹரண வாக்யத்தோடு பொருந்தாது. இந்த வாக்யம் ஸத் வித்தையில் உள்ளது. ஸத் வித்தையின் ஆரம்பத்தில் ஒன்றை அறிந்தால் அனைத்தும் அறிந்ததாக ஆகிவிடும் என்று பிரதிஜ்ஞை செய்யப்பட்டுள்ளது. இதை ஏக விஜ்ஞாநேஸர்வவிஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞை என்பர்.

''ஒன்று அறியப்பட்டால் எல்லாம் அறியப்பட்டதாக ஆகிவிடும்'' என்று உபதேசம் செய்யப்பட்டவுடன் அது எப்படி என்பதை அறியாத ச்வேத கேதுவுக்காகக் காட்டப்பட்ட உதாஹரணம் ''யதா ஸௌம்ய ஏகேந ம்ருத்பிண்டேந'' என்பது. இதன் கருத்து யாதெனின் ஒரே வஸ்து (மண்) காரணமாகவும் காரியமாகவும் (குடம் மடக்கு) பலவித நிலையில் பரமார்த்தமாகவே இருக்குமேயாகில் அப்போது காரணமாகவுள்ள நிலையிலோ, காரியமாகவுள்ள நிலையிலோ அந்த வஸ்துவை (மண்ணை) அறிந்துவிட்டால் அதைக்காட்டிலும் வேறான அவஸ்தையுடன் - நிலையுடன் - கூடியதும் காரணாவஸ்தையில் கண்டால் கார்ய-அவஸ்தையில் இருப்பதும், கார்யமாயிருந்த நிலையில் கண்டால் காரண நிலையில் இருப்பதும் - அதுவே என அறிந்துவிடலாம் என்பதே. ''யதாஸௌம்ய'' என்று காட்டப்பட்ட உதாஹரணத்தில் ப்ரஹ்மத்தினிடமுள்ள விசேஷங்களை நிஷேதிக்கும் சப்தம் ஒன்றுமே காணப்படவில்லை.

ஆகையால் ''வாசாரம்பணம்'' என்பதற்கு இவ்விதம் பொருள் கொள்வது தகுதியுடையதன்று. பின்வருமாறு

பொருள் சொல்வதே தகுதியுடையதாம். வாசா ஆரப்யதே இதி வாசாரம்பணம், என்பது விக்ரஹ வாக்யம் (தொகையைப் பிரிக்கும் வாக்யம்). வாசா என்பதிலுள்ள மூன்றும் வேற்றுமைக்கு ப்ரயோஜநத்வம் பொருள். அதாவது வார்த்தையால் வ்யவஹரிக்கும் - பேசும் - பொருட்டு என்பதாம். ''வாக்'' என்பதால் வார்த்தையால் செய்யப்படும் வ்யவஹாரம் சொல்லப்படுகிறது. ''ஆரப்யதே'' என்பதால் தொடப்படுகிறது எனப்படுகின்றது. ஆக வார்த்தையால் வ்யவஹாரம் செய்யும் பொருட்டு - குடம் மடக்கு என்பனபோல் பேசுவதற்காக - மண் பிண்டத்தால் பெயரும் ரூபமும் தொடப்படுகின்றன, அதாவது மண்பிண்டமே - மண் உருண்டையே - வேறு பெயர்களையும் உருவங்களையும் அடைகின்றது எனச் சொன்னதாயிற்று.

மண்பிண்டமாகிற அவஸ்தையில் - நிலையில் - இருக்கும் போது ஒரு பெயரையும் ஒரு உருவத்தையும் உடைத்தாயிருக்கின்றது. அதே மண் குடம் மடக்கு முதலிய அவஸ்தையில் இருக்கும்போது வேறு பெயர்களையும் வேறு ரூபங்களையும் உடைத்தாயிருக்கின்றது. அப்படி இருக்கையிலும் எல்லா அவஸ்தைகளிலும் மண் என்னும் ஒரே பொருள் பலவகையான ரூபங்களாலும் பலவகையான பெயர்களாலும் பலவித வ்யவஹாரத்துக்காகத் தொடப்படுகிறது என்பதே பரமார்த்தமாகையால் ஒன்றின் ஜ்ஞாநத்தால் மற்றொன்றின் ஜ்ஞாநம் உண்டாம் என்பது பொருத்தமுடையதாம், என்பது கீழ் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

**ச்ருதி மண்ணை உதாஹரணமாகக் காட்டியது அத்வைத மதத்தில் பொருந்தாது**

३९. अपि च ''येनाश्रुतम् श्रुत'' मित्यादिना ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य मिथ्यात्वं प्रतिज्ञातं चेत्, ''यथा सोम्यैकेन मृत्पिण्डेन'' इत्यादिदृष्टान्तः साध्यविकलस्स्यात् । ''रज्जुसर्पादिवत् मृत्तिकाविकारस्य घटशरावादेरसत्यत्वम् श्वेतकेतोः शुश्रूषोः प्रमाणान्तरेण, युक्त्या च असिद्धमिति, एतदपि सिषाधयिषितमिति चेत्, यथा इति दृष्टान्ततया उपादानं न घटते ।



39. ''வாசாரம்பணம்'' என்பதற்கு அத்வைதிகள் சொன்ன பொருளின் மேல் மற்றுமொரு தூஷணம் சொல்கிறார் ''அபி ச'' என்பதால், ''வாசாரம்பணம்'' என்ற ச்ருதி உலகம் பொய் என்கிறது என்ற பொருளைச் சொல்கின்றனர் அத்வைதிகள். இது எப்போது பொருந்துமெனின் ''யேநாச்ருதம் ச்ருதம் பவதி'' என்ற ச்ருதிவாக்யத்தால் ப்ரஹ்மம் தவிர்த்த அனைத்தும் பொய் என ப்ரதிஜ்ஞை செய்திருக்குமாகில் பொருந்தும். ''யேநாச்ருதம்'' என்ற வாக்யமும் ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றவையெல்லாம் பொய் என்ற ப்ரதிஜ்ஞையையே செய்கிறதெனின் பொய் என்பது நிச்சயமாகத் தெரிந்த ரஜ்ஜுஸர்பாதிகளை உபமானமாகக் காட்டியிருக்க வேண்டும், ச்ருதி அப்படிச் செய்யாமல் ''யதா ஸௌம்ய ஏகேந ம்ருத் பிண்டேந'' என்ற வாக்யத்தால் மண்ணின் மாற்றமாகிய குடம் மடக்கு முதலியவைகளை உதாஹரணமாகக் காட்டியுள்ளது. இந்த உதாஹரணம் ஸாத்ய ஹீநமாக ஆகிவிடும். அதாவது ஸாதிக்க வேண்டியதை ஸாதிக்க முடியாமல் போய்விடும். இது பெருங்குற்றமாம்.

இங்கு உலகத்தில் பொய்ம்மை ஸாதிக்கப்படுகிறது. இதற்கு உதாரணமாக மண்ணின் விகாரமான குடம், மடக்கு முதலியன காட்டப்பட்டுள்ளன. ஸாதிக்கப்படுவது எதில் நிச்சயமாக அறியப்பட்டுள்ளதோ அதையே உதாஹரணமாகக் காட்டவேண்டும். கயிறைக் கண்டு பாம்பென மிரள்வது பொய் என எப்படி ச்வேதகேது அறிந்துள்ளானோ அப்படி ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தாலோ யுக்தியாலோ மண்ணின் விகாரமாகிய குடம் முதலியவைகளைப் பொய் என அறிந்துள்ளான் என்பதற்கு எவ்விதச் சான்றுமில்லை. அப்படி அவன் அறிவதே இங்கு செய்யப்படும் உபதேசத்தின் கருத்தெனின் ''யதா'' என உதாஹரணமாக எடுத்துக்காட்டுவது ஒவ்வாது. வாதி ப்ரதிவாதி இருவருக்கும் எதில் ஸாத்யம் நிச்சயமாக முன்னமே தெரிந்துள்ளதோ அதையே உதாஹரணமாக்கலாம். கேட்பவனுக்கு எதில் ஸாதிக்கப்படுவது நிச்சயமாகத் தெரியாதோ அதை உதாஹரணமாக்கக்கூடாது. இங்கும் குடமும் மடக்குகளுமே உதாஹரணமாக்கப்பட்டுள்ளன. கயிறில் பாம்புத் தோற்றம்

முதலியவையன்று. இதனால் அறியப்படுவது யாதெனின் ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றவைகளுக்குப் பொய்மை கூறுவது ச்ருதிக்கு விருப்பமில்லை என்பதே. இங்ஙனம் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் உபபாதநம் செய்து அத்வைத மதத்தில் த்ருஷ்டாந்தாநுபபத்தி — உபமாநப் பொருத்தமின்மை என்ற தோஷத்தை ஸாதித்துள்ளார்.

ஸதேவ என்ற ச்ருதிக்கு அத்வைதிகள் சொன்ன பொருளின் கண்டனம்

४०. ''सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्'' इत्यत्र ''सदेव'' ''एकमेव'' इति अवधारणद्वयेन, ''अद्वितीयम्'' इत्यनेन च सन्मात्रातिरेकि-सजातीयविजातीयाः, सर्वे विशेषाः निषिध्यन्त इति प्रतीयते इति चेत्—नैतदेवम् ! कार्यकारणभावावस्थाद्वयावस्थितस्य एकस्य वस्तुनः एकावस्थस्य ज्ञानेन अवस्थान्तरावस्थितस्यापि वस्त्वैक्येन ज्ञाततां दृष्टान्तेन दर्शयित्वा, श्वेतकेतोरप्रज्ञातम्, सर्वस्य ब्रह्मकारणत्वं वक्तुम् ''सदेव सोम्येदम्'' इत्यारब्धम् 'इदमग्रे सदेवासीत्' इति । अग्र इति कालविशेषः । इदंशब्दवाच्यस्य प्रपञ्चस्य सदापत्तिरूपां क्रियां, सद्द्रव्यतां च वदति । ''एकमेव'' इति च अस्य नानानामरूपविकारप्रहाणम् । एतस्मिन् प्रतिपादिते अस्य जगतः सदुपादानता प्रतिपादिता भवति । अन्यत्र उपादानकारणस्य स्वव्यतिरिक्ताधिष्ठात्रपेक्षादर्शनेऽपि, सर्वविलक्षणत्वादस्य सर्वज्ञस्य ब्रह्मणः सर्वशक्तियोगो न विरुद्ध इति, 'अद्वितीय' पदम् अधिष्ठात्रन्तरं निवारयति । सर्वशक्तियुक्तत्वादेव ब्रह्मणः, काश्चन श्रुतयः प्रथमम् उपादानकारणत्वं प्रतिपाद्य, निमित्तकारणमपि तदेवेति प्रतिपादयन्ति, यथेयं श्रुतिः ॥

*40. அத்வைதிகள் ஸத்வித்தையிலுள்ள ''ஸதேவ ஸோம்ய'' என்கின்ற ச்ருதி ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த அனைத்து பேதங்களையும் நிஷேதம் செய்கிறது என்கின்றனர். அதை அநுவாதம் செய்து கண்டிக்கிறார் ''ஸதேவ'' என்பதால்.*



அவர்கள் சொல்வதாவது: இவ்வுலகம் முதலில்-அதாவது ப்ரளய காலத்தில் ஸத்தாகத்தான் இருந்தது. அது ஒன்றுதானிருந்தது, இரண்டாவது எதுவுமில்லை. இந்த வாக்யத்தில் ''ஸதேவ'' என்பதிலுள்ள ''ஏவ'' என்ற சப்தம் ஸத்தாகத்தான் என்ற விடத்துத் ''தான்'' என்பதன் பொருளை உடையது. அப்படியே ''ஏகமேவ'' என்றவிடத்து ''ஏவ'' என்பதும் இப்பொருளுடையதே. ''அத்விதீயம்'' பிறிது ஒன்றில்லை என்பது பொருள். இம்மூன்றாலும் ஸத் ஒன்றைத் தவிர்த்த ஸஜாதீய விஜாதீயங்களான அனைத்து விசேஷங்களும் நிஷேதிக்கப்படுகின்றன. இதனால் நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மம் ஒன்றே ஸத்யமானது, மற்றைய அனைத்து விசேஷங்களும் பொய்யானவை என்பது கிடைக்கின்றது என்பது அத்வைதிகள் சொல்வதாம்.

இதை ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் நிராகரணம் செய்யும் முறை வருமாறு. உபமாநத்துக்கு ஏற்ப உபமேய வாக்யத்தின் பொருள் இருக்க வேண்டுமென்பது உலகிலனைவரும் ஒப்புக்கொண்டதே. இங்கு ''யதா ஸோம்ய ஏகேந ம்ருத்பிண்டேந'' என்பது உபமான வாக்யம். இதன் கருத்து என்னவெனின் காரணாவஸ்தையில் உள்ள — உருண்டையாக உள்ள — மண்ணை அறிந்துகொண்டால், அதிலிருந்து தோன்றிய குடம் மடக்கு முதலியன அதன் தோற்றமாதலால் அவைகளும் எவ்வாறு அறிந்தனவாக எண்ணப் படுகின்றனவோ அதேபோல் கார்யமாக இருக்கும் நிலை, காரணமாக இருக்கும் நிலை ஆகிய இரண்டு நிலைகளையும் அடைந்துள்ள வஸ்து ஒன்றாகவே இருக்கும் தன்மை எங்குள்ளதோ அங்கு ஒரு நிலையில் உள்ளதை அறிந்ததாலேயே மறுநிலையில் உள்ளதும் ஒரே த்ரவ்யமாக இருப்பதால் அறிந்ததாகும் என்பதே, இதற்கேற்பவே ''ஸதேவ ஸோம்ய'' முதலான வாக்யங்களுக்கும் அர்த்தம் சொல்லவேண்டும்.

ச்வேதகேது இவ்வுலகம் முழுவதும் ப்ரஹ்மம் ஒன்றிடமிருந்தே உண்டாயிற்றென்றும், ப்ரஹ்மம் இவ்வுலகுக்குக் காரணமென்றும் அறியான். இக்கருத்தை அவனுக்குத் தெரிவிக்கவே தந்தை ''ஸதேவ ஸோம்யேதம்'' முதலான வாக்யங்களைச் சொன்னார். இவ்வாக்கியங்களிலுள்ள

பல பதங்களை உற்று நோக்கின் பல விஷயங்கள் கிடைக்குமேயன்றி நிர்விசேஷமாக ப்ரஹ்மம் கிடைக்காது. அதைத் தற்போது பார்ப்போம்.

''இதம் அக்ரே ஸதேவ ஆஸீத்'' என்ற வாக்யப் பகுதியால் சொல்லப்படுவது யாதெனின் காணப்படும் இவ்வுலகம் முன்பு ஒரு காலத்தில் ஸத் எனப்பட்டதாக இருந்தது என்பதே. அக்காலம் எது எனின் ப்ரளய காலம். இதனுல் கால விசேஷம் ஸித்தித்தது. இதம் சப்தத்தால் சொல்லப்படும் இவ்வுலகம் ஸத் என்ற நிலையை அடைந்தது என்ற செயலை ''ஆஸீத்'' என்பது குறிக்கின்றது. இதனுல் செயல் ஸித்தித்தது. நுண்ணிய சித் அசித்துக்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மமாகிய த்ரவ்யம் தானே ஸத் என்பது. இதனுல் இவ்வுலகு நுண்ணிய சித்து அசித்துக்களுடன் கூடிய ஸத் த்ரவ்யமாக ஆவதும் கிடைக்கிறது, இங்ஙனமாக மூன்று விசேஷங்கள் கிடைக்கின்றன.

ப்ரளய காலத்திலும் உலகம் ஸத்தாக இருந்தது, ஸ்ருஷ்டி படைப்பு - காலத்திலும் ஸத்தாக இருந்த தென்ருல் இரண்டுக்கும் வேற்றுமை என்ன என்ற ஐயம் எழுகின்றதன்ருே? இவ்வையத்தைப் போக்கவே ''ஏகமேவ'' என்ருேதப்பட்டுள்ளது. இதன் கருத்து யாதெனின் ப்ரளய காலத்தில் இவ்வுலகம் பெயர் உருவம் முதலியனவற்றுள் ஒன்ருகியிருந்தது. அதே உலகம் படைப்பு காலத்தில் பல பல பெயர்களையும் உருவங்களையும் உடையதாய் பலவாகியுள்ளது என்பதே. பெயர் உருவங்களை விட்டு ஒன்ருக இருத்தல் என்பதே ப்ரளய காலத்திலுள்ள விசேஷம், இதுவே ''ஏகமேவ'' என்பதால் சொல்லப்படுகிறது. இதனுல் இவ்வுலகுக்கு உபாதான காரணம் ஸத் என்பதும், இவ்வுலகம் ஸத்தின் கார்யம் என்பதும் கிடைத்தது.

பூர்வாவஸ்தை - முன்னிருந்த நிலையுடன்-சேர்ந்திருந்த வஸ்து அந்த அவஸ்தையை-நிலையை-விடுத்து எப்போது உத்தராவஸ்தையை-இரண்டாம் நிலையை-அடையப் போகிறதோ அப்போது உத்தராவஸ்தையுடன் சேர்ந்திருப்பது கார்யம். பூர்வாவஸ்தையுடன் சேர்ந்திருப்பது



உபாதாநகாரணம். ஸத் த்ரவ்யம் பூர்வாவஸ்தை, அதாவது ப்ரளய காலத்தில் ஒன்ருக இருந்த நிலை, அதை விடுத்துப் படைப்புக் காலத்தில் பஹுத்வாவஸ்தையை - பலவாக இருக்கும் நிலையை அடைகிறது. இப்படிப் பஹுத்வாவஸ்தையுடன் சேர்ந்த ''ஸத்'' த்ரவ்யம் தான் இவ்வுலகம். அதுதான் கார்யம். இவ்வுலகுக்கு ஏகத்வாவஸ்தா விசிஷ்ட ஸத் உபாதான காரணம். இதை ''ஏகமேவ'' என்பது தெரிவிக்கிறது.

இங்கோர் ஐயம் எழலாம். அதாவது உலகில் எது உபாதாந காரணமாக உளதோ அது தன்னைவிட வேருன நிமித்தகாரணத்தை எதிர்பார்க்கும். உதாஹரணமாக குடம் முதலிய உருவமாக மாறும் மண் உபாதாந காரணம் ஆகின்றது. அம்மண்குடமாக மாறுவதற்குக் குயவன் துணையை எதிர்பார்க்கின்றது. குயவனில்லையேல் மண், மாற்றம் அடையாதன்ருே, அக்குயவனே நிமித்த காரணம் ஆகின்ருன். அதேபோல் இங்கும் உபாதாந காரணமாயுள்ள ''ஸத்'' வஸ்து வேருெரு நிமித்தகாரணத்தை எதிர்பார்க்கின்றதா என்பதே அது.

இவ்வையத்துக்கு ஸமாதாநமாக எழுந்ததே ''அத்விதீயம்'' என்பது. இங்கு நிமித்தகாரணம் எனப் பிறிதொன்று கிடையாது. ஸத்ப்ரஹ்மமே நிமித்தகாரணம். உலகில் உபாதாநகாரணமான மண் முதலியன அறிவற்றவை. எனவே அறிவுள்ள ஜீவனுகிய நிமித்தகாரணத்தை எதிர்பார்க்கின்றது. இங்கோவெனின் நிமித்த காரணமான நுண்ணிய சித் அசித்துக்களுடன் சேர்ந்த ஸத்தாகிய ப்ரஹ்மம் ஸர்வஜ்ஞும். இது எல்லாவற்றிற்கும் விலக்ஷணமானது, மிகவுயர்ந்தது. இதனிடம் வேறெங்கும் காணுத அனைத்து சக்திகளும் உள்ளன. ஆகையால் தனது ஸங்கல்பத்தாலேயே உலகவடிவமாகப் பரிணமிக்க - மாற்றமடைய - முடியும். எனவே நுண்ணியசேதந அசேதந விசிஷ்ட ப்ரஹ்மமாக இருக்கும் நிலையில் உபாதாந காரணமாகவும் ''நான் பலவாக ஆகக்கடவேன்'' என்ற ஸங்கல்பத்தோடு கூடிய ப்ரஹ்மமாக இருக்கும் நிலையில் நிமித்த காரணமாகவும் ஆகின்றது. இதுவே ''அத்வீதிய'' பதத்தின் பொருள். இதனுல் உலகுக்கு

''அபிந்நநிமித்தோபாதாநத்வம்- உபாதான காரணமும் நிமித்த காரணமும் வெவ்வேறாக ஆகாத தன்மை - ஸித்திக்கிறது.

ஸ்வாமின்! ப்ரஹ்மம் சேதநவஸ்து. அறிவுள்ளது — என்பதில் எவ்வித விவாதமுமில்லை. ஆயின் அது ஒரு கார்யத்துக்குக் காரணமாகின்றது எனச் சொல்லும்போது முதலில் அது நிமித்த காரணமாகின்றது எனச் சொல்லிவிட்டுப் பின் உபாதாந காரணமாவதைச் சொல்லுவதன்றோ தகுதியுடையதாம். இங்கு முதலில் ப்ரஹ்மத்துக்கு உபாதாந காரணமாம் தன்மையையும் ச்ருதி சொல்லுகின்றதென்றால் அது யுக்தமாக அல்லாததால் அந்த அர்த்தம் இந்த ச்ருதிக்கு ஆகமாட்டாது என்றொருத்தர் சொன்னால் அதற்கு ''ஸர்வ சக்தி யுக்தத்வாதேவ'' என்பதால் ஸமாதானம் ஸாதிக்கின்றார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர்.

ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணமாகின்றது என்பதை முதலில் சொல்வதில் எக்குற்றமுமில்லை. ப்ரஹ்மத்தை விளக்கும் ச்ருதி வாக்யங்களை ஆராய்ந்து பார்த்தோமானால் அவற்றுள் சில ஜகத்தைக்கொண்டு ப்ரஹ்மத்தை விளக்குகின்றன என்றும், மற்றும் சில ப்ரஹ்மத்தைக் கொண்டே ப்ரஹ்மத்தை விளக்குகின்றன என்பதுமாக இருவகைகளில் உள்ளனவென்பது விளங்கும். இவ்விரண்டினுள் ஜகத்தைக்கொண்டு ப்ரஹ்மத்தை விளக்குவதைச் சார்ந்தவை ப்ரஹ்மத்தின் காரணத் தன்மையைக் கூறுபவை. ப்ரஹ்மத்தைக்கொண்டே விளக்குவதைச் சார்ந்தவை முதலில் நிமித்த காரணத் தன்மையைச் சொல்லி பின் உபாதாந காரணத்தன்மையை விளக்குபவை. ''ஸதேவ ஸோம்யேதம்'' முதலான ஸத்வித்யா வாக்யங்கள் இரண்டாம் வகையைச் சார்ந்தவை. ''கிம்ஸ்வித்வநம்'' முதலான வாக்யங்கள் முதல்வகையைச் சார்ந்தவை. இப்படி இரண்டு வகைகளாகவும் ச்ருதி வாக்யங்கள் காணப்படுவதால் கீழ் விவரிக்கப்பட்டுள்ள அர்த்தம் தகுதியுடையதன்று என்பது பொருந்தாது.

४१. अन्याश्च श्रुतयः ब्रह्मणो निमित्तकारणतामनुज्ञाय, ''तस्यैव उपादानतादि कथमिति परिचोद्य, सर्वशक्तियुक्तत्वात्



उपादानकारणम्, तदितराशेषोपकरणं च ब्रह्मैव इति परिहरन्ति । ''किंस्विद्वनम्? क उ स वृक्ष आसीत्? यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः, मनीषिणो मनसा पृच्छते तु तत्, यदध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन्'' ''ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्, यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः मनीषिणो मनसा विब्रवीमि वः ब्रह्माध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन्'' इति । सामान्यतो दृष्टेन विरोधमाशङ्क्य ब्रह्मणस्सर्वविलक्षणत्वेन परिहार उक्तः ॥

41. மற்றும் சில ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மம் நிமித்த காரணம் என்பதை ஒப்புக்கொண்டு அதற்கே உபாதாந காரணமாம் தன்மை எப்படிப் பொருந்தும் என்ற ஐயத்தை எழுப்பி ப்ரஹ்மம் ஸர்வ சக்தியுடன் கூடியிருப்பதால் உபாதாந காரணமாகவும் மற்றும் ஸஹகாரி காரணம் போன்ற அனைத்துமாகவும் அந்த ப்ரஹ்மமே இருக்கக்கூடும் எனச் சொல்லி அந்த ஐயத்தைப் போக்குகின்றன. ''கிம் ஸ்வித்'' முதலான வாக்யம் இதற்கு உதாஹரணமாம். விண்ணுலகம் மண்ணுலகம் என்ற இரண்டு உலகங்கள் உதாஹரணத்துக்காகக் காட்டப்பட்டதாயினும் இம்மந்திரத்திலுள்ள ''த்யாவாப்ருவீ'' என்ற சொல் உலகமனைத்தையும் குறிக்கின்றது. 'வ்ருக்ஷ:- மரம்' - என்பது உபாதாந காரணத்தைக் குறிக்கின்றது. வநம் என்றால் காடு, மரத்துக்குக் காடு இருப்பிடமானது. 'நிஷ்டதக்ஷு:' என்றால் நிர்மாணம் செய்தான் என்பது பொருள். உலகில் ஒரு பொருளைப் படைப்பதற்குரிய காரணங்களாகிய உபாதாநகாரணம், நிமித்த காரணம், ஸஹகாரி காரணம் முதலியவை வெவ்வேறாக இருக்கின்றன. அதேபோல் ஜகத்துக்குக் காரணங்களும் வெவ்வேறாக இருக்க வேண்டுமன்றோ? வித்வான்களே! இவ்வுலகமாகிய கட்டடத்தை எந்த மரத்தை (உபாதாந காரணத்தை)க் கொண்டு ப்ரஹ்மம் படைத்தது? எக்காட்டிலிருந்து அம்மரம் கொண்டு வரப்பட்டது? இவ்வுலகங்கள் எல்லாவற்றையும் தாங்கிக்கொண்டு அவன் அவைகளுக்கு அதிஷ்டாதாவாக - தாங்குபவனாக - இருக்கின்றானன்றோ? என்றல்லவா கேட்கின்றீர்கள்? வித்வான்களே! நான் மனதால் யோசித்து விடையளிக்கின்றேன் கேளுங்கள். ப்ரஹ்மம்தான் இவ்வுலகப் படைப்புக்கு மரமாயுள்ளது; ப்ரஹ்மம் என்கின்ற காடே அம்மரத்துக்கு ஆதாரம்; இது போன்றே உலகங்களை தாங்கிக்கொண்டு அந்த ஈச்வரன் அவைகளை அதிஷ்டித்து வருகிறான், என உங்களுக்கு நான் பதில் சொல்கிறேன் என்பது

இந்த ச்ருதியின் அர்த்தமாம். இதனால் ப்ரஹ்மம் அனைத்திலும் விலக்ஷணமானது என்பதும், உலகப் படைப்பில் அதிகரணமாயும், உபாதாந காரணமாயும், மேலும் தேவைப்படும் அனைத்துமாயும் உள்ளது ப்ரஹ்மமே எனச் சொல்லப்பட்டதாக ஆயிற்று.

### ''ஸதேவ'' முதலிய ச்ருதிகளும் ப்ரஹ்மத்தை ஸவிசேஷமாகவே விளக்குகின்றன.

४२. अतः ''सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'' इत्यत्रापि, अग्र इत्याद्यनेकविशेषाः ब्रह्मणः प्रतिपादिताः । भवदभिमतविशेषनिषेधवाची कोऽपि शब्दः न दृश्यते । प्रत्युत जगद्ब्रह्मणोः कार्यकारणभावज्ञापनाय ''अग्र इति कालविशेषसद्भावः, ''आसीत्'' इति क्रियाविशेषः, जगदुपादानता, जगन्निमित्तता च, निमित्तोपादानयोर्भेदनिरसनेन तस्यैव ब्रह्मणः सर्वशक्तियोगश्चेति, अप्रज्ञाताः सहस्रशो विशेषा एव प्रतिपादिताः

42. ''ஆகையால் ''ஸதேவ'' என்னும் வாக்யத்துக்குக் கீழ் சொல்லிய பொருளே பொருத்தமுடைய பொருளாகும். இவ்வாக்யம் நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தை விளக்காது. ''அக்ரே'' என்பது முதலான பல சப்தங்கள் ப்ரஹ்மத்துக்கு பல விசேஷங்கள் உண்டு என்பதை விளக்குகின்றன. ''ஸர்வ சப்தங்களும் விசேஷங்களை நிஷேதிக்கின்றன - விலக்குகின்றன'' என நீங்கள் சொல்வது சற்றும் பொருந்தாது. எதிராக ''ப்ரஹ்மம் காரணம். உலகம் முழுவதும் அதனால் படைக்கப்பட்டது'' என்பதைக் காட்டுவதற்காக ''அக்ரே'' - முன்பு - என்ற சப்தமும் உள்ளது; செயலைக்குறிக்கும் ''ஆஸீத்'' என்ற சப்தமும் காணப்படுகிறது. ''ஏகமேவ'' என்பதால் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஜகதுபாதாநகாரணத்வம் விளக்கப்பட்டது. ''அத்விதீய'' சப்தத்தால் ப்ரஹ்மத்துக்கு நிமித்தகாரணத்வமும் சொல்லப்பட்டதாயிற்று, ஒரே ப்ரஹ்மமே நிமித்தகாரணமாகவும் உபாதாநகாரணமாகவும் இருக்கின்றது எனச் சொன்னதால் கிடைக்கும் ஸர்வ சக்தித்வமும், இவை போல் அறியப்படாமலிருக்கும் எண்ணற்ற வேறு விசேஷங்களும் இந்த ச்ருதியால்



சொல்லப்பட்டதாயிற்று. எனவே இந்த வாக்யம் ஸவிசேஷ ப்ரஹ்மத்தை விளக்குவதற்காகவே முனைகிறது என்பது கிடைக்கிறது.

### வைசேஷிகர்கள் சொல்லும் அஸத்கார்யவாதத்தை ச்ருதி கண்டிக்கிறது எனல்

४३. यतो वास्तवकार्यकारणभावादिज्ञापने प्रवृत्तम्, अत एव ''असदेवेदमग्र आसीत्'' इत्यारभ्य, असत्कार्यवादनिषेधश्च क्रियते, ''कुतस्तु खलु सोम्यैवं स्यात्'' इति । ''प्रागसतः उत्पत्तिः अहेतुका'' इत्यर्थः । तदेव उपपादयति ''कथमसतस्सज्जायेत'' इति । ''असत उत्पन्नं असदात्मकमेव भवति'' इत्यर्थः । यथा मृद उत्पन्नं घटादिकं मृदात्मकम् । सत उत्पत्तिर्नाम, व्यवहारविशेषहेतुभूतः अवस्थाविशेषयोगः ॥

43. ஸத்வித்தையை உபதேசம் செய்யத் தொடங்கிய போது ''ஸதேவ ஸோம்ய இதம் அக்ரே ஆஸீத்'' என்பதால் ''அழகானவனே! பரமார்த்தமாக - உண்மையாக - நாம் காணுமிவ்வுலகம் முன் காலத்தில் ஒன்றாகவே இருந்தது'' என உபதேசித்து, அடுத்ததாக வேறு ஒரு மதத்தைச் சொல்லி அதைக் கண்டிக்கின்றது. அவ்வாக்யங்கள் ''தத்ஹைக ஆஹு: அஸதேவ இதம் அக்ர ஆஸீத்; ஏகமேவ அத்விதீயம்; தஸ்மாதஸத: ஸத்ஜாயேத: குதஸ்து கலு ஸோம்ய ஏவம்ஸ்யாத் இதிஹோவாச; கதமஸத: ஸத்ஜாயேத ஸதேவ ஸோம்ய இதம் அக்ர ஆஸீத்'' என்பனவாம்.

முன் காலத்தில் இது அஸத்தாகவே - இருந்தது, அதிலிருந்தே ஸத் உண்டாயிற்று என்கின்றனர் சிலர், அது எப்படிப் பொருந்தும்? அபாரமார்த்திகமான - பொய்யான - த்ரவ்யத்திலிருந்து பாரமார்த்திகமான - உண்மையான - த்ரவ்யம் எப்படி உண்டாகும்? ஆகையால் இது ஸத்தாகவே இருந்தது'' என்பது இவ்வாக்யங்களின் பொருளாம். இவ்வாக்யங்களுக்கு முன் வ்யாக்யானம் செய்யவில்லையாகையால் தற்போது அவைகளுக்கு வ்யாக்யானம் செய்யத் தொடங்குகிறார்.

இங்கு விளக்கவிருக்கும் கருத்துக்களை நன்கு அறிய வேண்டுமெனின் அதற்கு முன்னதாகச் சில கருத்துக்களைத்

தெரிந்து கொள்ள வேண்டும். அவற்றைக் கூறுகிறோம். காா்யமாயும் காரணமாயும் உள்ள வஸ்துக்களின் தத்துவத்தை விசாரிப்பவர்கள் ஸத் காா்யவாதிகள், அஸத் காா்யவாதிகள் என இரு வகைப்படுவர். காரணமான வஸ்து பரமார்த்தமானது - ஸத்யமானது - உண்மையானது - என்பவர் ஸத் காா்யவாதிகள் எனப்படுவர். காரணமான வஸ்து - அஸத்தானது - பொய்யானது, என்றும் காா்யமான - தோன்றியுள்ள - வஸ்துக்களெல்லாம் முன்பு இல்லாமலே புதிதாகவே தோன்றுகின்றன எனச் சொல்பவர் அஸத் காா்யவாதிகள் ஆவர். அத்வைதிகளும் விசிஷ்டாத்வைதிகளும் காரண வஸ்து பரமார்த்தமானது - உண்மையானது - என ஒத்துக்கொள்வதால் அவ்விருவரும் ஸத் காா்யவாதிகளே. ஆனால் விசிஷ்டாத்வைதிகள் காா்யமான - உண்டான - உலகமும் பரமார்த்தமானது என்பர். அத்வைதிகள் அப்படிச் சொல்லாது காா்யமான உலகமாக ப்ரஹ்மமே தோன்றுகின்றது. எனவே அது அபரமார்த்தம் என்பர்.

ச்ருதியை ஒப்புக்கொள்ளாது அநுமாநத்தையே முக்ய ப்ரமாணமாகக் கொண்டு தத்வவாதம் செய்பவர் சிலர் உண்டு, ஸாங்க்யர், வைசேஷிகர், பௌத்தர் முதலானோர் இப்பிரிவைச் சார்ந்தவராவர், ஸாங்க்யர்கள் ஸர்வேச்வரன் உண்டு என்பதை இசையார்; உலகுக்கு காரணமாக இருப்பது ''ப்ரதாநம்'' என்பதே; இது அசேதநமானது; பரமார்த்தமானது என்கின்றனர், ப்ரதாநத்தை பரமார்த்தம் எனச் சொல்வதால் இவர்களையும் ஸத் காா்யவாதிகள் என்றே சொல்லலாம், வைசேஷிகர்கள் தர்க்க பலத்தால் ஈச்வரனை ஒத்துக்கொண்டாலும் உலகம் முழுவதும் முன்பு இல்லாது புதியதாகத் தோன்றுகின்றதென்கிறனர். நிமித்த காரணம், ஸமவாயிகாரணம், அஸமவாயி காரணம் முதலியவைகளால் ''அவயவி'' எனப்படும் புதியது ஒரு த்ரவ்யம் தோன்றுகின்றதென்கின்றனர்.

உதாஹரணமாகத் துணி என்ற வஸ்து தோன்றுவதற்கு அதை நெய்பவன் நிமித்த காரணம்; நூல்களின் கூட்டம் ஸமவாயி காரணம்; நூல்களுள் ஒன்றோடு பிறிதொன்றுக்கு உண்டாகும் ஸம்யோகம் - ஸம்பந்தம் - அஸமவாயிகாரணம், தறி முதலானவை ஸஹகாரி காரணம், இக்காரணங்களால்



துணி என்று பெயர்கொண்ட புதிய அவயவி (பல அவயவங்களை - உறுப்புகளைக் - கொண்டது அவயவி) உத்பத்தியாகின்றது. அது முதலில் இல்லாதது, இதுவே வைசேஷிகர்கள் சொல்லும் அஸத்காா்யவாதம், இவர்களின் மதத்தில் நூல் என்பது வேறு, வஸ்த்ரம் என்பது வேறு. இதுபோல் உலகம் முழுவதும் முன்பு இல்லாமல் புதியதாக உண்டாகின்றது என்பதால் இவர்கள் அஸத் காா்யவாதிகள். பௌத்தர்களுமப்படியே, காரணம் என்பது அபரமார்த்தம் என்கின்றனர் அவர். ஆகவே இவர்களும் அஸத் காா்யவாதிகளே.

இங்கு உபநிஷத்தால் கண்டிக்கப்படும் மதம் வைசேஷிகர்கள் மதமே என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் திருவுள்ளம், பௌத்தர்களுள் ஸர்வ சூன்யவாதிகளான மாத்யமிகர் என்பவரைக் குறிக்கின்றது என்பது ஸ்ரீ சங்கரர் மதம். அத்வைதிகள் விசிஷ்டாத்வைதிகள் இருவருக்குமே வைசேஷிக, மாத்யமிகர்களுடைய மதங்களின் கண்டனம் விருப்பமே, இருந்த போதும் இவ்விடத்துக்கு எவர் கண்டனம் ஒத்திருக்கின்றதென்பதை ஆராய்ந்து பார்த்தால் வைசேஷிகர் மதக் கண்டனமே பொருத்தமுடையதாய் உள்ளதென்பதே இங்கு செய்யப்படும் உபபாதநம் - விளக்கம்.

தற்போது இந்த ஸத்வித்தையால் என்ன உபபாதநம் — விளக்கம் — செய்யப்படுகிறதென்றால் உலகுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்குமுள்ள உண்மையான காா்ய காரணபாவமே, ஆகவே இவ்விடம் ஸத் காா்ய விசாரம் செய்யுமிடமாயிற்று. இவ்விடத்தில் எதைக்கண்டிப்பது பொருத்தமுடையதாம் எனப்பார்த்தால் அஸத்காா்யவாதத்தை கண்டிப்பதே தகுதி உடையதாம் என்பதுத் தெளிவாமன்றோ? எனவே அந்த அஸத்காா்ய வாதத்தைச் சொல்லுகிறது உபநிஷத்து ''அஸதேவ இதம் அக்ர ஆஸீத்'' என்பதால்.

இது முன் காலத்தில் அபரமார்த்தமாக இருந்தது என அஸத் காா்யவாதிகளின் மதத்தை அநுவாதம் செய்தது - எடுத்துக்கூறியது - அதனைக் கண்டிப்பதற்காக. அதைக் கண்டிக்கத் தொடங்குகிறது ''குதஸ்து கலு ஸோம்ய

ஏவம்ஸ்யாத்'' என்று, அது எப்படிப் பொருந்தும்? அபரமார்த்தமான - பொய்யான ஒன்றிலிருந்து மற்றொன்று தோன்றுகிறதெனின் அது எப்படிப் பொருந்தும்? விதையிலிருந்து செடி தோன்றுவதையும், மரத்திலிருந்து பூ, காய், பழம் முதலியன தோன்றுவதையுமன்றோ காண்கிறோம். ஆகவே தோன்றுகின்றது என்றால் அதற்கு ஓர் ஆச்ரயம் - தோன்றுமிடம் - வேண்டுமன்றோ! என்கிறது ''கதம் அஸத: ஸத்ஜாயேத'' என்பது. அபரமார்த்தமான ஒன்றிலிருந்து பரமார்த்தமான மற்றொன்று எப்படித் தோன்றும்? மண்ணிலிருந்து தோன்றும் குடம் மடக்கு, முதலியவை மண்ணாகவேயன்றோ உள்ளன? அப்படியே பொய்யிலிருந்து தோன்றுவதும் பொய்யாகத்தானே இருக்க வேண்டும்? இவ்வுலகம் அஸத் பொய் - அன்றே! ஸத்-மெய்யானது தானே, இதிலிருந்து உண்மையான இவ்வுலகம் ஸத்திலிருந்தே தோன்றியிருக்க வேண்டுமென்பது அறியவருகின்றதன்றோ?

இவ்வுலகம் முன்பிலிருந்தே இருந்ததெனின் அதற்கு உத்பத்தி என்பது எப்படிப் பொருந்துமெனின் , முன்பிருந்தே இருந்த த்ரவ்யமான மண் முதலியன எப்போது அதன் பழமையான தன்மையிலிருந்து மாற்றமடைந்து புதிய பேச்சுக்குக் (குடம் மடக்கு முதலியன) காரணமாகின்ற நிலையை அடைகின்றதோ அப்போது அது உத்பந்நமாகின்றது என்கிறோம்.

४४. एतदुक्तं भवति । एकमेव कारणभूतद्रव्यम् अवस्थान्तरयोगेन कार्यमित्युच्यत इति, एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानं प्रतिपिपादयिषितम् । तत् असत्कार्यवादे न सेत्स्यति । तथा हि-निमित्तसमवाय्यसमवायिप्रभृतिभिः कारणैः अवयव्याख्यं कार्यं द्रव्यान्तरमेव आरभ्यत इति कारणभूताद्वस्तुनः कार्यस्य वस्त्वन्तरत्वात् न तत्ज्ञानेन, अस्य ज्ञातता कथमपि संभवतीति । ''कथम् अवयवि द्रव्यान्तरं निरस्यते'' इति चेत्, कारणगतावस्थान्तरयोगस्य द्रव्यान्तरोत्पत्तिवादिनः संप्रतिपन्नस्यैव एकत्व नामान्तरव्यवहारादेरुपपादकत्वात्, द्रव्यान्तरादर्शनाच्च; इति, कारणमेव अवस्थान्तरापन्नम्, कार्यमित्युच्यते इत्युक्तम् ॥



44. உபநிஷத்தின் கருத்தைத் தெளிவாகவும் சுருக்கமாகவும் விளக்கத் தொடங்குகின்றார் ''ஏததுக்தம்பவதி'' என்பதால், உபநிஷத்தில் விளக்கப்படும் கருத்து யாதெனின் ஒரே த்ரவ்யம் காரணமாகவும் கார்யமாகவும் ஆகின்றது. முதல் நிலையில் இருக்கும் த்ரவ்யம் காரணமாகின்றது. அதே த்ரவ்யம் முதல் நிலையை விடுத்து புதியதொரு நிலையை அடைந்தபோது அது கார்யமாகின்றது. ஆகையால் இவ்வுலகுக்குக் காரணமான த்ரவ்யத்தை அறிந்தபின் அதிலிருந்து தோன்றிய எல்லா கார்யங்களும் அறிந்ததாக ஆகிவிடும். ஏனெனில் காரணமான த்ரவ்யம்தானே உலகமாக மாறியுள்ளது. அதனால் தான், இதைத்தான் ''ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாநப்ரதிஜ்ஞை'' என்கிறோம். வைசேஷிகர்கள் நிமித்த காரணம் ஸமவாயிகாரணம் அஸமவாயிகாரணம் முதலிய காரணங்களின் மூலமாய் ''அவயவி'' என்னும் பெயருடைய புதிய கார்ய த்ரவ்யம் உண்டாகின்றது. இது இதற்கு முன் இருந்ததில்லை என்கின்றனராதலால் இவர்கள் மதத்தில் ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வவிஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞை பொருந்தாது. காரணம் கார்யம் இரண்டும் ஒன்றாக இருந்தாலன்றோ இது பொருத்தமுடையதாம். காரண வஸ்துவைவிட கார்ய வஸ்து வேறுபட்டது என்பதன்றோ அவர்கள் கொள்கை. ஆகையால் இங்கு செய்துள்ள ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வவிஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞைக்கு வைசேஷிக மத நிராஸமே இன்றியமையாததாம்.

காரணமான த்ரவ்யம்தான் புதியதொரு நிலையை அடைந்து கார்ய த்ரவ்யமாகச் சொல்லப்படுகிறது. அவயவி என்று புதியதாக ஒரு த்ரவ்யம் தோன்றுவதில்லை எனின் வைசேஷிகர் சொல்லும் அவயவி என்ற வேறு த்ரவ்யத்தை எப்படிக்கண்டிப்பது எனின், புதியதாக வேறு த்ரவ்யம் உண்டாகின்றது எனச்சொல்லும் வைசேஷிகரும் காரணத்ரவ்யத்தில் புதியதொரு நிலையை ஒத்துக் கொண்டுள்ளனர். இதை ஒரு உதாஹரணத்தின் மூலம்

விளக்குவோம். வைசேஷிகர் சொல்வதாவது, வஸ்த்ரத்துக்குக் காரணம் நூல். துணி உண்டாவதற்கு முன் அந்த நூலில் ஸம்யோகம் - சேர்க்கை - என்ற விலக்ஷணமான ஓர் நிலை உண்டாகின்றது. இந்த ஸம்யோகத்திலிருந்து தான் வஸ்த்ரம் தோன்றுகிறது. இந்த ஸம்யோகத்தைத்தான் அஸமவாயி காரணம் என்கின்றனர்.

உபநிஷத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளவர் சொல்வது யாதெனின் ஒன்றோடொன்று ஸம்யோகத்தை - சேர்க்கையை - அடையும் நூல்களே துணியாக மாற்றமடைந்து வஸ்த்ரம் என வழங்கப்படுகின்றது. வஸ்த்ரம் என்ற புதியதொரு த்ரவ்யம் தோன்றுவதில்லை, இரண்டு மதத்தினரும் ஒத்துக்கொண்ட பதார்த்தத்தைக் கொண்டே ஒரு கார்யம் முடிந்து விடுகின்றதெனின் அங்குப் புதியதாக மற்றொரு பதார்த்தத்தைக் கற்பனை செய்வது தகுதியன்று.

வைசேஷிகர்கள் அவயவி என்னும் புதிய த்ரவ்யம் தோன்றுகின்றது என்பதற்குச் சொல்லும் காரணங்கள் பயனற்றவை, அவர்கள் சொல்லும் யுக்திகளாவன நூலில் பன்மையுள்ளது, வஸ்த்ரத்தில் ஒருமையுள்ளது; நூலின் எண் பல. வஸ்த்ரத்தின் எண் ஒன்று; நூல் வஸ்த்ரம் என்ற பெயர் வேற்றுமையுளது; நூலினால் உண்டாம் பயன் வேறு. வஸ்த்ரத்தால் உண்டாம் பயன்வேறு. இப்படிப்பல வேற்றுமைகள் உள்ளதால் நூலைவிட வஸ்த்ரம் வேறுபட்டதென்கின்றனர். இந்த யுக்திகளெல்லாம் பயனற்றவையாம். நூலே வஸ்த்ரமாக மாற்றம் அடைந்து இரண்டும் ஒன்றே என்ற நிலை இருந்தாலும், நூல் தமது நிலையிலிருந்து மாறி வஸ்த்ர நிலையை அடைந்த காரணத்தால் எண் வேற்றுமை, பெயர் வேற்றுமை, பயன் வேற்றுமை, முதலிய அனைத்து வேற்றுமைகளும் பொருந்துமாகையால் அவயவி என்ற புதிய வேறு த்ரவியம் கற்பிக்க வேண்டியதில்லை. நூல்களின் கூட்டம் தான் வஸ்த்ரமாகத் தோன்றுகின்றதேயன்றி வேறு ஒரு த்ரவ்யம் அங்குத் தோன்றுவதில்லை. வேறு த்ரவ்யத்தை கற்பிப்பது ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு விருத்தமானது, ஆகையால் காரணமான



த்ரவ்யமே புதிய நிலையை அடைந்து கார்யமாக மாற்றமடைகிறது என்பதே யுக்தி யுக்தமாம், வைசேஷிகர்களின் அஸத் கார்யவாதம் பொருந்தாது. ஸத் கார்யவாதம் தான் நன்மைகளுடையது.

४५. ननु निरधिष्ठानभ्रमासम्भवज्ञापनाय असत्कार्यवादनिरासः क्रियते । तथा हि — एकं चिद्रूपं सत्यमेव अविद्याच्छादितम् जगद्रूपेण विवर्तते इति, अविद्याश्रयत्वाय मूलकारणं सत्यमित्यभ्युपगन्तव्यम् इति असत्कार्यवादनिरासः । नैतदेवम् । एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञादृष्टान्तमुखेन सत्कार्यवादस्यैव प्रसक्तत्वात् इत्युक्तम्; भवत्पक्षे निरधिष्ठानभ्रमासम्भवस्य दुरुपपादत्वाच्च । यस्य हि चेतनगतो दोषः पारमार्थिकः, देषाश्रयत्वं च पारमार्थिकम्, तस्य पारमार्थिकदोषेण युक्तस्य, अपारमार्थिकगन्धर्वनगरादिदर्शनमुपपन्नम् । यस्य तु दोषश्च अपारमार्थिकः, दोषाश्रयत्वं च अपारमार्थिकम्, तस्य अपारमार्थिकेनाप्याश्रयेण तदुपपन्नमिति भवत्पक्षे न निरधिष्ठानभ्रमासम्भवः ॥

45. ''கதம் அஸத: ஸத்ஜாயேத'' என்பதால் அஸத்கார்ய வாதநிரஸநம் செய்யப்பட்டது என்று கீழே சொல்லப்பட்டது. அஸத் கார்யவாதத்தை வைசேஷிகர்களும் மாத்யமிக பௌத்தர்களும் செய்கின்றனர். இவ்விருவரின் வாதத்துள் எவர் வாதம் இங்கு ச்ருதியால் கண்டிக்கப்படுகிறது? எது பொருத்தமுடையது? என்பதே இங்கு விசாரிக்கப்படுகிறது. வைசேஷிகர்களின் அஸத் கார்ய வாதம்தான் கண்டிக்கப்படுகிறது என்பது ஸ்ரீபாஷ்யகாரருடைய அபிமதம், மாத்யமிகர் வாதம்தான் கண்டிக்கப்படுகிறது என ஸ்ரீ சங்கரர் கூறியுள்ளார். இவற்றுள் எது இங்கு பொருந்துவது என்பதே தற்போது செய்யப்படும் விசாரம்.

மாத்யமிகர்களின் கருத்தாவது சூன்யம்தான் தத்வம். அனைத்துப் பொருள்களும் சூந்யங்களே. காரணம் கார்யம் இரண்டும் அஸத்துக்களே - பொய்யானவைகளே. ப்ரமத்தில் எப்படி ஒரு பொருள் வேறு ஒரு பொருளாகத்

தென்படுகின்றதோ அதே போல் தான் அனைத்துப் பொருள்களும் பொய்யாக இருந்தும் மெய்போல் தோன்றுகின்றன என்பது தான் மாத்யமிகர்களுக்கு ஸம்மதமான அஸத்கார்யவாதம். அத்வைதிகள் சொல்வதாவது. இம்மதத்தைத்தான் ச்ருதி கண்டிக்கிறது. அதிஷ்டாநம் - இருப்பிடம் - இல்லாமல் ப்ரமம் தோன்றுது என்பதை ஜ்ஞாபிக்கவே அஸத் கார்யவாத நிராஸம் செய்யப்படுகிறது. ச்ருதியின் ஸித்தாந்தம் யாதெனின் அறிவுவடிவமான ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் மெய்யானது. இந்த ப்ரஹ்மம் அவித்யையால் மறைக்கப்பட்டதாய் உலக வடிவில் தோன்றுகின்றது. எனவே உலகம் முழுவதும் பொய்யானது. இந்த அவித்யைக்கு ஆச்ரயமாக இருப்பதற்காக ஒரு ஸத்யமான - உண்மையான - மூலகாரணத்தை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. அதையே ப்ரஹ்மம் என்கிறோம். ப்ரமத்திலும் ஒரு பொருள் உண்மையாய் இருத்தல் வேண்டும். சிப்பியைக்கண்டு வெள்ளியென்று ஏமாறும்போது சிப்பி உண்மையானதே. அதில் வெள்ளியின் தன்மை ஆரோபிக்கப்படுகிறது. இது போல் ப்ரமத்திலும் அத்யஸ்தமான வெள்ளி முதலியன பொய்யானாலும் அதிஷ்டானமான சிப்பி முதலியன உண்மையானவையே. இப்படி ப்ரமத்துக்கு ஆச்ரயமான வஸ்து உண்மையானதாகத்தான் இருக்க வேண்டும். மெய்யான அதிஷ்டாநமில்லாமல் ப்ரமமும் தோன்றுது ஆகவேதான் அதிஷ்டாநமான ப்ரஹ்மத்தை மெய்யாகக்கொண்டு ஆரோபிதமான உலகைப் பொய் என்கிறோம் என அத்வைதிகள் சொல்கின்றனர்.

சூந்ய வாதம் செய்யும் மாத்யமிகன் அதிஷ்டாநமும் ஸத்யமான தன்று, ஸத்யமான அதிஷ்டாநமின்றிதான் ப்ரமம் உண்டாகிறது. ஆகையால் தான் சூன்யமே தத்வம் என்கிறோம் எனச் சொல்கிறான். அதிஷ்டாநத்தை ஸத்யமாகக்கொள்ளும் உபநிஷத் ஸித்தாந்தத்துக்கும் இதற்கும் ஒற்றுமையில்லை யாகையால் உபநிஷத்து மேற்சொன்ன மாத்யமிகர்களுடைய அஸத் கார்யவாதத்தையே கண்டிக்கிறது. வைசேஷிகர்களின் அஸத் கார்யவாதத்தைக் கண்டிக்கவில்லை என்பது சங்கரர் மதம்.



ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரின் திருவுள்ளம் யாதெனில் வைசேஷிகரின் அஸத் கார்யவாதத்தையே உபநிஷத்துக் கண்டிக்கிறது என்பதே. ப்ரஹ்மம் ஒன்றே ஸத்யமானது, அது அவித்யையால் மறைக்கப்பட்டதாய் உலகமாகத் தோன்றுகிறது. உண்மையில் உலகம் பொய்யானது என்று சொல்லும் அத்வைதிகள் ஸித்தாந்தம் ச்ருதிக்கு இசைந்ததாக இருப்பின் மாத்யமிகனின் அஸத்கார்ய வாதகண்டனம் ச்ருதிக்கு ஏற்றதாகலாம். நுண்ணிய முறையில் ஆராய்ந்து பார்த்தால் இவ்வாதம் ச்ருதிக்கு ஏற்றதன்று என்பது புலப்படும். அதனைத் தற்போது விளக்குவோம்.

ஒன்றை அறிந்ததால் அனைத்தும் அறிந்ததாம் எனச் சொல்லும் ஏகவிஜ்ஞாநத்தால் ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞையை ச்வேத கேதுவுக்கு உபதேசித்துள்ளது உபநிஷத்து, இந்த உபதேசம் அத்வைத மதத்தில் ஒத்துவராது. அவர்கள் மதம் ப்ரஹ்மம் ஒன்றே உண்மையானது, மற்றைய அனைத்தும் பொய் என்பதன்றோ! ஸத்யமான ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தால் பொய்யான உலகை எப்படி அறிய முடியும்? ப்ரமத்துக்கு அதிஷ்டாநமான கயிறை அறிந்ததால் பாம்பை அறிந்ததாக ஆகுமோ? இதுமட்டுமன்று குற்றம், எடுத்துக்காட்டும் பொருந்தாது என்ற மற்றொரு குற்றமுமுண்டு. மண்ணை அறிந்ததால் மண்ணிலிருந்து உண்டான குடம், மடக்கு முதலியன அறிந்ததாம் என்பதன்றோ எடுத்துக்காட்டின் கருத்து, கார்யம் காரணம் இரண்டும் உண்மையானவை என்பதையன்றோ இது குறிக்கின்றது. இது எப்படி பொருந்தும்? கயிறை மெய்யென அறிந்ததால் அதில் அத்யஸ்தமான பாம்பு பொய் என அறிந்ததால் குடம் முதலியன பொய் என்றறிய முடிவதில்லை. இது உலக அனுபவஸித்தமானது. அத்வைத மதத்துக்கேற்ற உதாஹரணம் கயிறில் பாம்பின் ப்ரமமும் சிப்பியில் வெள்ளியின் ப்ரமமுமே. அது ச்ருதியால் காட்டப்படவில்லை. ஆகவே ச்ருதி செய்த ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞையும் உதாஹரணமும் அத்வைத மதத்தில் பொருந்தாது. இதனால் அத்வைதிகளின் ஸித்தாந்தம் ச்ருதிக்கு ஸம்மதமன்று என்பது தெரிகிறது.

ச்ருதி முதலில் ஏகவிஜ்ஞாநத்தால் ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞை செய்து பின் மண்ணின் விகாரத்தை உதாஹரணமாகக்காட்டி காரணமாக இருந்த த்ரவ்யமே வேறு ஒரு நிலையை அடைந்து கார்யத்ரவ்யமாக மாறுகிறது. ஆகவே காரணத்ரவ்யமும் கார்ய த்ரவ்யமும் ஒன்றே. ஆனமையால், காரண வஸ்துவைத் தெரிந்துகொண்டால் கார்யவஸ்துவையும் தெரிந்துகொண்டதாம் என ஸத்கார்ய வாதத்தை விளக்கியது. இந்த ஸத்கார்ய வாதத்திலிருந்து வைசேஷிகர்களின் அஸத் கார்யவாதம் விருத்தமாக உள்ளது. அவர்களின் மதத்தில் காரண த்ரவ்யத்தினின்றும் கார்யத்ரவ்யம் வேறுபட்டதன்றோ? அவயவி எனப் புதிதாக உண்டாகின்றது என்றன்றோ அவர்கள் சொல்வது. ஆகவே விரோதமுடைய வைசேஷிகர்களின் அஸத்கார்யவாத நிராகரணம் ஆவச்யகமாகிறது என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரின் திருவுள்ளம்.

அத்வைதிகளாகிய நீங்கள் மாத்யமிகனைக் கண்டிக்கும் போது அதிஷ்டாநம் உண்மையானதாக இருந்தால்தான் ப்ரமம் தோன்றும், அப்படி இல்லையேல் ப்ரமம் தோன்றாது என்றீரன்றோ? அது பொருந்தாது, எந்த மதத்தில் அதிஷ்டாநம் உண்மையானதாயும், தோஷமும் தோஷ ஸம்பந்தமும் ஸத்யமாக உள்ளதோ அந்த மதத்தில் உண்மையான தோஷத்தால் உண்மையான அதிஷ்டாநத்தில் கந்தர்வநகரம் முதலான பொய்யான பதார்த்தங்களின் ப்ரமம் தோன்றுகின்றது என்பதைக் காண்கிறோம். எப்போதாவது ஆகாயத்திலுள்ள மேக மண்டலத்தில் நகரம் போன்ற தோற்றம் உண்டானால் அதையே கந்தர்வ நகரம் என்பர்.

உங்கள் மதத்தில் தோஷமும் பொய்யானது; தோஷ ஸம்பந்தமும் பொய்யானது. இப் பொய்யான தோஷத்தால் ப்ரமம் உண்டான்கின்றது என்கிறீர்கள். இதே போல் பொய்யான அதிஷ்டானநத்திலிருந்து ஏன் ப்ரமம் தோன்றக்கூடாது? ப்ரமம் தோன்ற உண்மையான அதிஷ்டாநம் ஏன் வேண்டும்? என்றொருவன் கேட்டால் என்ன பதில் சொல்வீர்கள்? தோஷம் பொய்யாக இருந்தும் ப்ரமம் எப்படி உண்டாகின்றதோ அப்படி அதிஷ்டாநம் பொய்யாயினும் ப்ரமம் உண்டாகும் என்பதில் உங்கள் மதப்படி



எக்குற்றமுமில்லை. ஆகையால் ஸர்வம் பொய் என்னும் மாத்யமிகன் மதம் இங்கு கண்டிக்கப்படவில்லை. வைசேஷி கர்களின் அஸத்கார்யவாத கண்டனமே ஏற்றதாம்.

४६. शोधकेष्वपि ''सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'', ''आनन्दो ब्रह्म'' इत्यादिषु सामानाधिकरण्यव्युत्पत्तिसिद्धानेकगुणविशिष्टै-कार्थाभिधानम् अविरुद्धमिति, सर्वगुणविशिष्टं ब्रह्म अभिधीयत इति पूर्वमेवोक्तम्

46. ''ஸதேவ ஸோம்யேதம் அக்ர ஆஸீத்'' என்பன போன்ற ஸத்வித்யா வாக்யங்களில் விசேஷங்களை நிஷேதிக்கும் சப்தம் ஒன்றும் காணப்படவில்லை என்பதை இதுவரை நிரூபணம் செய்தார். இனி மேலும் எந்த வாக்யங்கள் விசேஷத்தை நிஷேதிக்கின்றன என அத்வைதிகள் சொல்லுகின்றனரோ அவைகளும் பேதத்தை நிஷேதிக்க வில்லை என்கிறார். ''சோதகவாக்யேஷ்வபி'' என்பதால் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம், அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' 'ஆநந்தோ ப்ரஹ்ம'' முதலிய சோதக வாக்யங்கள் நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தை விளக்குகின்றன என்கின்றனர். அது இல்லை, ஸர்வ குண விசிஷ்ட ப்ரஹ்மம் தான் இந்த வாக்யங்களால் விளக்கப் படுகின்றது எனக் கீழே விவரமாக விளக்கியுள்ளோம்.

நேதிநேதி என்னும் ச்ருதியிலும் ப்ரபஞ்ச நிஷேதம் செய்யவில்லை என்பதன் விளக்கம்.

४७. ''अथात आदेशो नेति नेति'' इति बहुधा निषेधो दृश्यत इति चेत्, किमत्र निषिध्यत इति वक्तव्यम् । ''द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्तं चामूर्तमेव च'' इति मूर्तामूर्तात्मकः प्रपञ्चस्सर्वोऽपि निषिध्यत इति चेत्, ब्रह्मणो रूपतया अप्रज्ञातं सर्वं रूपतया उपदिश्य पुनस्तदेव निषेद्धुमयुक्तम् । ''प्रक्षालनाद्धि पङ्कस्य दूरादस्पर्शनं वरम्'' इति न्यायात् । कस्तर्हि निषेधकवाक्यार्थः? सूत्रकारः स्वयमेव वदति - प्रकृतैतावत्त्वं हि प्रतिषेधति, ततो ब्रवीति च भूयः इति । उत्तरत्र ''अथ नामधेयम्, सत्यस्य सत्यमिति प्राणा वै सत्यम्, तेषामेष सत्यम्''

इत्यादिना गुणगणस्य प्रतिपादितत्वात् पूर्वप्रकृतैतावन्मात्रं न भवति ब्रह्मेति, ब्रह्मण एतावन्मात्रता प्रतिषिध्यते'' इति सूत्रस्यार्थः।

47. இதுவரை ஸத்வித்யா வாக்யங்கள் முதலான காரண வாக்யங்களிலும் ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம்'' முதலான சோதக வாக்யங்களிலும் விசேஷங்களை நிஷேதிக்கும் சப்தம் ஒன்றும் காணவில்லை என்பதை நிரூபித்தார், இவை போன்ற வாக்யங்கள் இல்லாவிட்டாலும் பேத நிஷேதத்தைத் தெளிவாகச் சொல்லும் வேறு ச்ருதிகள் இருக்கின்றன வென்று அத்வைதிகள் சொல்வார்களோ என ஸந்தேஹித்து பேத நிஷேதத்தைத் தெளிவாகச் சொல்லுவதுபோல் காணப்படும் சில ச்ருதிகளை எடுத்துக்கொணடு அவற்றின் அர்த்தத்தைப் பரிசோதிக்கின்றார். ''ஆதாத ஆதேச:'' என்பது தொடங்கி.

''அதாத ஆதேச:'' என்கிற வாக்யம் ப்ருஹதாரண்யகத்தில் இருப்பது. இதற்கு அத்வைதிகள் சொல்லும் பொருள். அதாவது ஆதேச: — இனி உபதேசம் செய்யப்படுகிறது என்னவென்று? ''நேதிநேதி'' இவ்விதம் இல்லை என்று 'த்வேவாவப்ரஹ்மணோரூபே' என்ற வாக்யத்திலுள்ள ''மூர்த்தம்'' என்பதற்குக் கடிநம் என்றும் ''அமூர்த்தம்'' என்பதற்குக் கடிநமில்லாதது என்பதும் பொருள். கடிநமான பொருள்களையும் கடிநமில்லாத பொருள்களையும் ஸ்வரூபமாக உடைய ப்ரபஞ்சம் முழுவதுமே இல்லை என நிஷேதிக்கப்டுகிறது என்கின்றனர். அது பொருந்தாததென விளக்குகிறார்.

இந்தவிடத்தில் என்ன உபதேசிக்கப்படுகின்றது என்பதை முதலிலிருந்து முடிவுவரை தெரிந்துகொண்டு அதற்கேற்பத்தான் ''அதாத:'' என்பதற்குப் பொருள் முடிவு செய்யவேண்டும். இங்கு ச்ருதி ''த்வே வாவ ப்ரஹ்மணோ ரூபே மூர்த்தஞ்ச அமூர்த்தஞ்ச'' ப்ரஹ்மத்துக்கு இரண்டு சரீரங்கள். அவைகளுள் ஒன்று கடிநமானது மற்றொன்று கடிநமில்லாதது. என்று ஆரம்பித்து ''ததேதத் மூர்த்தம்'' என்பதால் கடிநரூபமான மூர்த்த ரூபத்தின் லக்ஷணத்தையும் ''அதாமூர்த்தம்'' என்பதால் கடிநமல்லாதரூபமான அமூர்த்தத்தின் லக்ஷணத்தையும் விவரமாக விளக்கிவிட்டு மேலும் சில வாக்யங்களால் மூர்த்த மூர்த்த உபாஸநம் செய்யும் முறையையும் விளக்கிப் பிறகு; ''அதாத ஆதேசோ நேதி நேதி'' என்ற வாக்யத்தைச் சொல்லியுள்ளது. இதனால் செய்யப்படும் உபதேசம் என்னவென்பதை ஊன்றிக் கவனிக்க வேண்டும். மூர்த்த அமூர்த்தாத்மகமான - கடிநமாயும் கடிநமற்றதுமான — இரண்டு சரீரங்கள் ப்ரஹ்மத்துக்கு உண்டு என்றால் ''இவ்வளவுதான் ப்ரஹ்மத்தின் உருவம் என்று பரிச்சேதம் — வரையறை - செய்தது போல் தோன்றுகிறது, அப்படி எவ்வித பரிச்சேதமும் அதற்குக் கிடையாது என்பதே மேற்கூறிய வாக்யத்தால் விளக்கப்படுகின்றதென்பதே பொருத்தமான் பொருளாம். கடிநமாயும் கடிநமற்றதாயுமுள்ள சரீரங்களுடன் கூடியிருப்பதால் உண்டாகக்கூடிய எவ்வித பரிச்சேதமும் ப்ரஹ்மத்துக்குத் தோன்றுதென்பது கருத்து, ப்ரபஞ்சமே இல்லை எனப்பொருள் சொல்வது இவ்விடத்துக்குத் தக்கதன்று.



மேலும் இந்த வாக்யத்துக்குப் பின் அதே ச்ருதியில் ''நஹ்யேதஸ்மாதிதி நேதி அந்யத் பரமஸ்தி'' என்றொரு வாக்யம் காணப்படுகிறது. கீழ் ''இப்படிப்பட்டதன்று'' என்று யாதொரு ப்ரஹ்மம் விளக்கப்பட்டுள்ளதோ அதைவிட உயர்ந்த வேறொரு வஸ்து இல்லை என்பது இதன் பொருள். ''ந அந்யத்பரம் அஸ்தி''. பரம் — உயர்ந்த, அந்யத் பிறிதொன்று. ந அஸ்தி—இல்லை என்கிறது. ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறான பிற பொருள்கள் இல்லை என உபதேசிப்பது உபநிஷத்தின் கருத்தாயின் ''அந்யத் நாஸ்தி'' என்றன்றோ சொல்லியிருக்க வேண்டும். அப்படிச் சொல்லவில்லையே. மேலும் இந்த வாக்யத்துக்குப்பின் அத நாமதேயம் ஸத்யஸ்ய ஸத்யம் ப்ராணாவை ஸத்யம், தேஷாமேஷ ஸத்யம்'' என்ற வாக்யத்தைச் சொல்லியுள்ளது. இது ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸத்யஸ்ய ஸத்யம் என்று பெயர் என்கின்றது. ஜீவன் ஸத்யம் எனப்படுகிறான். அவனிலும் உயர்ந்தது ப்ரஹ்மம். எனவே ஸத்யத்துக்கும் ஸத்யன் ஆனான். மாறுபாடு இல்லாத பொருளை 'ஸத்யம்' என்கிறோம். ஜடமான பதார்த்தங்களுக்கு மாறுபாடு உண்டு, ஜடம் என்பதற்கு மாறுபாடு உடையது என்பது

பொருள், ப்ராணனுன ஜீவஸ்வரூபத்தில் எவ்வித வேறுபாடும் கிடையாது. ப்ரக்ருதியிலும், தர்ம பூத ஜ்ஞாநத்திலும் தான் விகாரமேயன்றி ஜீவன் விகாரமற்றவன். ஆனமையின் அவன் ஸத்யம் என வழங்கப்படுகிருன். ப்ரஹ்மம் ஸ்வரூபத்திலும் ஸ்வபாவத்திலும் விகாரமற்றது. ஆகையால் ஜீவனைவிட உயர்ந்ததாயிற்று, ஆகையால் ஸத்யஸ்ய ஸத்யன் என்ற பெயர் உடையவனுஞன் என்கிறது உபநிஷத்து. இவ்வாக்யத்தால் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸத்யத்வம் முதலிய குணங்கள் ப்ரதிபாதிக்கப்பட்டனவாயின. இங்ஙனமிருக்க நேதி நேதி என்பதால் ஸமஸ்த பேதங்களும் நிஷேதிக்கப்படுகின்றன. என்பது எப்படிப் பொருத்தமுடையதாம்.

மேலும் மூர்த்தா மூர்த்தங்களான ப்ரபஞ்சம் ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபம் என்பது நமக்குத் தெரியாது, ச்ருதி ஒன்றையே ப்ரமாணமாகக் கொண்டு இதனை அறிகிருேம். இக்கருத்தை அறியப் பிறிதொரு ப்ரமாணம் ஏதுமில்லை. ப்ரபஞ்சம் அனைவருக்கும் தெரிந்ததாயினும் அது ப்ரம்மத்துக்கு சரீரம் என்பது தெரியாத செய்தியாம், இதனை ச்ருதி போதித்து விட்டுப் பின் அதே ச்ருதி அதை இல்லை என நிஷேதம் செய்கிறதெனச் சொல்வது உசிதமானதன்று. தெரியாத தொன்றைச் சொல்லிப் பின் அதை இல்லை யாக்குவதிலும் சிறந்தது அக்கருத்தை சொல்லாமலே இருப்பது. இப்படிச் சொல்லிப் பின் அதை நிஷேதிப்பது தக்கதன்று என்பதை ''ப்ரக்ஷாலநாத்ஹி - பங்கஸ்ய'' என்ற புராண வசநமும் தெரிவிக்கின்றது. சேற்றைப் பூசிக்கொண்டுப் பின் அதை அலம்புவதிலும் சேற்றைத் தொடாமலிருப்பது உயர்ந்ததன்ருே என்பது இதன் பொருள்.

''நேதி நேதி'' என நிஷேதம் செய்ததன் பொருள் என்னவென்பதை ப்ரஹ்ம சூத்ரக்காரரே ''ப்ரக்ருதைதாவத்வம் ஹி ப்ரதிஷேததி ததோ ப்ரவீதி ச பூய:'' என்ற சூத்ரத்தால் விளக்கியுள்ளார். இதன் பொருளாவது, ப்ரக்ருத — ப்ரஹ்மத்துக்கு இரண்டு ரூபங்கள் என்பது முதலான வாக்யங்களால் விளக்கப்பட்டுள்ள உருவங்களால். ஏதாவத்வம் - இவ்வளவே ப்ரஹ்மத்தின் உருவம் என



யாதொரு பரிச்சேதம் தோன்றுமோ அப் ப்ரகாரத்தை, ப்ரதி ஷேததி ஹி — இப்படிப்பட்டதன்று என்னும் வாக்யம் நிஷேதிக்கின்றது. தத: அக்காரணத்தாலேயே, பூய: — நிஷேதித்த பின்பும், ப்ரவீதி ச மேலும் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸத்யத்வம் முதலான குணத்தைச் சொல்லுகின்றது. எனவே நேதி நேதி என்பது ப்ரஹ்மத்தின் விசேஷங்களுடன் கூடியுள்ள தன்மையை நிஷேதிக்கவில்லை; பரிச்சேதத்தை மட்டும் நிஷேதிக்கின்றது எனவேண்டும் என சூத்ரக்காரரே விளக்கியுள்ளார். ஆகவே இக் கருத்தே இவ்விடத்துக்கு மிகவும் தகுதியுடையதாம்.

### நேஹ நாநாஸ்தி என்ற ச்ருதியாலும் ப்ரபஞ்சநிஷேதம் செய்யப்படவில்லை

४८. ''नेह नानास्ति किञ्चन'' इत्यादिना नानात्वप्रतिषेध एव दृश्यत इति चेत् अत्रापि उत्तरत्र ''सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः'' इति, सत्यसङ्कल्पत्वसर्वेश्वरत्वप्रतिपादनात्, चेतनाचेतन वस्तुशरीरः ईश्वर इति सर्वप्रकारसंस्थितः सर्वेश्वरः स एक एवेति, तत्प्रत्यनीकाऽब्रह्मात्मकनानात्वं प्रतिषिद्धम् — न भवदभिमतम् । सर्वासु एवंप्रकारासु श्रुतिषु इयमेव स्थितिः — इति, न क्वचिदपि ब्रह्मणः सविशेषत्वनिषेधवाची कोऽपि शब्दो दृश्यते ॥

48. ''நேஹநாநாஸ்தி'' என்பன போன்ற ச்ருதிகளால் ப்ரஹ்மத்துக்குப் பலவகைப்பட்டதாக இருக்கும் தன்மை நிஷேதிக்கப் பட்டிருப்பதால் உலகிலுள்ள பல வஸ்துக்களும் இல்லை என நிஷேதம் செய்யப்பட்டதாயிற்று என்கின்றனர் சங்கர மதத்தினர், இந்த ச்ருதியும் உலகநிஷேதம் செய்யவில்லை, ஏனெனில் மேல் பல குணங்களுடையது ப்ரஹ்மம் என ச்ருதி கூறுகிறது. அவைகளுக்கேற்பவன்ருே இந்த வாக்யத்துக்குப் பொருள் சொல்லவேண்டும், அவையாவன ''ஸர்வஸ்ய வசீ, ஸர்வஸ்ய ஈசாந:, ஸர்வஸ்ய அதிபதி:, ஸர்வமிதம் ப்ரசாஸ்தி, ஏஷ ஸேதுர் விதரண: முதலியனவாம், இந்த ச்ருதி மோக்ஷம் விரும்புபவனல் ப்ரஹ்மம் எப்படி உபாஸநம் செய்யப்படவேண்டும் என்பதை

விளக்குகிறது, எல்லோரையும் நியமிக்கிறவன், எல்லோரையும் ஆட்சி செய்கிறவன்; எல்லோருக்கும் ஸ்வாமியாக இருப்பவன், உலகம் முழுவதையும் ஆளுபவன், அனைத்தையும் தாங்கி நிற்பவன் என்பன இவற்றின் பொருளாம், இவ்வாக்யங்களால் ஸத்யஸங்கல்பத்வம் ஸர்வேச்வரத்வம், ஸர்வ ஸ்வாமித்வம், ஸர்வநியந்த்ருத்வம், ஸர்வாதாரகத்வம் போன்ற குணங்கள் கிடைக்கின்றன. ஆகையால்தான் ப்ரபஞ்சம் முழுவதும் ஸர்வேச்வரனின் சரீரம், அவன் இதற்கு ஆத்மா, அனைத்துப் பொருள்களிலும் ஆத்மாவாக இருக்கும் ப்ரஹ்மமே உலக வடிவில் காட்சியளிக்கின்றது, ப்ரஹ்மம்தான் இந்த பதார்த்தத்துக்குள் ஆத்மாவாக இருந்து கொண்டு இந்த பதார்த்தத்தின் வடிவில் காட்சி தருகிறது, என்று எண்ணவேண்டும் என்பதற்காக ''நேஹநாநாஸ்தி'' என்னும் வாக்யம் அப்ரஹ்மாத்மகமான — ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொள்ளாத — பதார்த்தங்களை நிஷேதம் செய்கின்றதேயன்றி ப்ரபஞ்ச ஸ்வரூபம் இல்லை என நிஷேதம் செய்யவில்லை, உலகம் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்டது என்பது தான் ச்ருதியின் அபிப்ராயம். இப்படிப் பொருள் கொள்ளாது அத்வைதிகளால் சொல்லப்படும் விசேஷ நிஷேதத்தை அர்த்தமாகச் சொன்னால் பின் வரும் ''ஸர்வஸ்யவசீ'' போன்ற வாக்யங்களுக்கும் இதே போன்று மற்றும் ஆங்காங்குள்ள வாக்யங்களுக்கும் விரோதம் வரும்.

ப்ரஹ்மாஜ்ஞாநபக்ஷத்தில் ச்ருதி விரோததர்சனம் முற்றிற்று.

---

## அத்வைத மதம் நியாயத்துக்கும் விருத்தமானது என்பதும் திரோதாநாநுபபத்தியும்

४९. अपि च ''निर्विशेषज्ञानमात्रं ब्रह्म, तच्च आच्छादिकाऽविद्यातिरोहित स्वस्वरूपं स्वगतनानात्वं पश्यति'' इत्ययमर्थो न घटते । तिरोधानं नाम प्रकाशनिवारणम् । स्वस्वरूपातिरेकिप्रकाशधर्मानभ्युपगमेन, प्रकाशस्यैव स्वरूपत्वात् स्वरूपनाश एव स्यात् । ''प्रकाशपर्यायं ज्ञानं नित्यम् । स च प्रकाशः



विद्यातिरोहितः'' इति बालिशभाषितमिदम् । अविद्यया प्रकाशः
रोहित इति—प्रकाशोत्पत्तिप्रतिबन्धो वा, विद्यमानस्य विनाशो वा?
काशस्यानुत्पाद्यत्वात् स्वरूपनाश एव स्यात् । ''प्रकाशः नित्यो
निर्विकारस्तिष्ठति'' इति चेत्, सत्यायामप्यविद्यायां ब्रह्मणि न
ञ्चित्तिरोहितम् इति, नानात्वं पश्यति इति भवतामयं व्यवहारः सत्सु
अनिर्वचनीय एव ॥

49. ஆரம்பத்திலுள்ள ''பரம் ப்ரஹ்மைவாஜ்ஞம்'' என்னும் ச்லோகத்தில் உள்ள ''ச்ருதி ந்யாயாபேதம்'' என்ற த்தால் ஏனைய மதங்களெல்லாம் ச்ருதிக்கும் ந்யாயத்துக்கும் விருத்தங்களானவை என்பது குறிப்பாகச் சொல்லப்பட்டது. அப்பிற மதங்களுள் முதலில் சங்கரமதத்தை எடுத்துக்கொண்டு அது ச்ருதிக்குப் பொருந்தாது என்பதை ''தத்ர ப்ரதம க்ஷஸ்ய'' என்பது தொடங்கி ''சப்தோ த்ருச்யதே'' என்பது வரையிலான பகுதியால் நிரூபணம் செய்தார். இப்போது அப்பக்ஷம் ந்யாயத்துக்கு விருத்தமானது என்பதை விளக்க ஆரம்பிக்கிறார். ''அபிச'' என்பது தொடங்கி.

ஈண்டு சொல்லப்படும் ந்யாய விரோதம் யாதெனின் முன்னுக்குப் பின் விரோதமாக உள்ளதென்பதே. ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் என்றும் அந்த ஜ்ஞாநம் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்றும் அது நித்யம் என்றும் சொல்கின்றனர். பின் அந்த ஸ்வயம் ப்ரகாசத்துக்கு அவித்யையால் மறைப்பு ஏற்படுகின்றது என்கின்றனர். ஸ்வயம் ப்ரகாசமாநது மறைக்கப்படுகின்றதென்றால் அப்படி அது மறைக்கப் படும்போது ஸ்வயம் ப்ரகாசம் என்பது போய்விடுமன்றோ? ப்ரகாசம் ஸ்வரூபம் - வடிவம் - அன்றோ? தர்மம்-அதில் இருப்பது-இல்லையே! தர்மம் என்றால் ஸ்வரூபத்தினும் வேறானதாக ஆகிவிடுமே? அப்போது ப்ரம்மம் ஸவிசேஷமாக - ஒரு விசேஷத்துடன் கூடியதாக ஆகிவிடுமே ப்ரஹ்மம் நிர்விசேஷம் என்பதன்றோ உங்கள் மதம். ப்ரகாசத்தின் நாசம்தானே திரோதாநம் - மறைப்பு - என்பது. ப்ரகாசம் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம். அவித்யையால் ப்ரகாசம் மறைக்கப்

படும்போது ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்துக்கு நாசம் ஏற்படுமன்றோ! இதனால் ப்ரஹ்மம் நித்யம் என்பது போயிற்று.

அவித்யையால் ப்ரகாசம் மறைக்கப்படுகிறது என்பதற்குப் பொருள் யாது? அவித்யையால் ப்ரகாசத்தின் உற்பத்தி தடை செய்யப்படுகின்றதென்பதா? அன்றி இருக்கும் ப்ரகாசமே நசித்து விடுகின்றதென்பதா? அத்வைதிகள் ப்ரகாசத்தின் உற்பத்தியை ஒத்துக்கொள்ளாததால் முன்னது பொருந்தாது. ப்ரகாசத்தின் நாசம் தான் திரோதாநம் என்றால் ப்ஹ்மத்துக்கு நாசம் உண்டாகும் என்றதாயிற்று. ''ப்ரகாசாத்மகமான ப்ரஹ்மம் நித்யமாகவும் நிர்விகாரமாகவும் எப்போதும் இருக்கின்றது'' என்று சொல்வது பொருத்தமுடையதன்று. ஆகையால் ''ப்ரகாசம் நித்யம்'' என்றும் அது ''அவித்யையால் மறைக்கவும் படுகின்றது'' என்றும் சொல்லும் வாதம் வித்வான்கள் முன்னிலையில் சொல்லத்தக்கதன்று.

### விசிஷ்டாத்வைத மதத்தில் ஜீவாத்ம திரோதாநம் பொருந்தாதென அத்வைதிகளின் வர்ணனை

**५०. ननु च भवताऽपि विज्ञानस्वरूप आत्मा अभ्युपगन्तव्यः. स च स्वयं प्रकाशः । तस्य देवादिस्वरूपात्माभिमाने स्वरूपप्रकाश तिरोधानमवश्या श्रयणीयम् । स्वरूपप्रकाशे सति स्वात्मनि आकारान्तराध्यसायोगात् । अतो भवतश्च समानोऽयं दोषः । किञ्च अस्माकमेकस्मिन्नेव आत्मनि भवदुदीरितं दुर्घटत्वम्; भवताम् आत्मानन्त्याभ्युपगमात्, सर्वेष्वयं दोषः परिहरणीयः ॥**

*50. விசிஷ்டாத்வைதிகளால் கீழ்கூறியபடி குற்றம் சாற்றப்பட்ட அத்வைதிகள் இதே குற்றம் உங்களுக்கும் உண்டன்றோ நீங்கள் என்ன கூறப்போகிறீர்கள் என்கின்றனர் நநுச என்பதால்.*

விசிஷ்டாத்வைதிகளும் ஆத்மா ஜ்ஞாநஸ்வரூபமானது என்றும் ஸ்வயம் ப்ரகாசமானது என்றும் ஒப்புக் கொள்கின்றனர். இந்த ஸ்வயம் ப்ரகாசமான ஜீவாத்மா



தன்னைத் தேவன் என்றும் மனிதன் என்றும் நினைக்கின்றான். இதை ப்ரமம் என்றுதானே சொல்லவேண்டும்? இந்த தேவமநுஷ்யாதி ப்ரமங்கள் ஜீவாத்மாவின் ஸ்வயம் ப்ரகாசம் மறைந்த பின்புதானே தோன்ற வேண்டும். ஜீவாத்ம ஸ்வரூபம் மறைக்கப்படவில்லை என்றால் அது ஸ்வயம் ப்ரகாசமான தாகையால் அது ப்ரகாசித்துக் கொண்டிருக்கும் போது அதில் தேவ மநுஷ்யாதி ப்ரமம் தோன்றவழியில்லை. ஆனால் அப்ப்ரமம் உண்டாகிறது. ஆகையால் ஆத்மஸ்வரூபத்தில் திரோதாநத்தை ஏற்றுக்கொள்ளத்தான் வேண்டும். ஸ்வயம் ப்ரகாசத்தின் நாசம்தானே திரோதாநம் என்பது. ஆக திரோதாநத்தை ஒத்துக்கொண்டால் அத்வைதிகளின் மதத்தில் சொன்ன தோஷம் விசிஷ்டாத்வைதி மதத்திலும் காண்கின்றது.

இது ஒன்று மட்டுமன்று, உங்கள் மதத்தில் அதிக தோஷமும் உள்ளது. நீங்கள் ஜீவாத்மாவை எங்கள் போல் ஒன்று என்று சொல்வதில்லை. பலவெனச் சொல்கிறீர்கள், பலர் சுகமாக வாழ்கின்றனர். பலர் துன்பப் படுகின்றனர். பலர் ஸம்ஸாரத்தில் கட்டுண்டு கிடக்கின்றனர், பலர் ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுபட்டு முக்தராக இருக்கின்றனர். இப்படிப் பலர் பலவிதமாக இருப்பதால் ஜீவாத்மா இருப்பது பொய் என்கின்றோம் நாங்கள். ஆத்மா ஒன்று தான் என்கிறோம். நீங்கள் கீழ் சொன்னவை எல்லாம் உண்மையானவை என்பதால் பல ஜீவாத்மாக்களை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியதாயிற்று, திரோதாநத்தால் ப்ரகாச ஸ்வரூபனான ஜீவாத்மாவுக்கு நாசமுண்டான போது நான்சுகமாக உள்ளேன். நான் துன்பப்படுகிறேன் என்ற எண்ணங்களை எவர் எண்ணுவர்? பத்தன் முக்தன் என்ற நிலைகள் என்னவாகும்? இவற்றுக்கெல்லாம் நாசம் தானே உண்டாகும்? ஆனால் யாவும் பொய் என்ற எங்கள் மதத்தில் எதற்கும் நாசமில்லை. யாவும் உண்மை என்ற உங்கள் மதத்தில் நாசம் தானே உண்டாம்? நான் சுகமாயுள்ளேன் என்பவை போன்ற ப்ரமம் ஜீவாத்ம ஸ்வரூபத்துக்கு திரோதாநம் உண்டான பின்தானே தோன்றவேண்டும்? திரோதாநத்தால் ப்ரகாசத்துக்கு நாசம் உண்டாகி விட்டபோது இவை எல்லாம் எங்கிருக்கும்? ஆக இப்படி உங்கள் மதத்தில் பல குற்றங்கள்,

இவற்றுக்கெல்லாம் நீங்கள் என்ன பதில் சொல்கின்றீர்களோ அதே போல் எங்கள் மதத்திலும் நாங்களும் பரிஹாரம் செய்கிறோம் என்கின்றனர். அவர்கள் ஒரே ஆத்மாவை ஒப்புக்கொண்டுள்ளதால் அவர்களுக்கு ஒரு வ்யவஸ்தையின் பங்கம் மட்டும் வருகிறதென்றும் நாம் பல ஆத்மாக்களை ஒப்புக்கொண்டுள்ளதால் பல வ்யவஸ்தா பங்கங்கள் வருகின்றனவென்றும் அவர்கள் கருத்து.

### அத்வைத ஸித்தாந்தத்தினும், விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்திலுள்ள விசேஷங்களின் விளக்கம்

५१. अत्रोच्यते—स्वभावतः मलप्रत्यनीकानन्त ज्ञानानन्दैक-स्वरूपम्, स्वाभाविक - अनवधिकातिशय - अपरिमित - उदार गुण सागरम्, निमिष-काष्ठा-कला- मुहूर्तादि परार्धपर्यन्त-अपरिमित व्यवच्छेदस्वरूप सर्वोत्पत्तिस्थितिविनाशादि सर्वपरिणामनिमित्त भूत-कालकृतपरिणामास्पृष्ट अनन्तमहाविभूति, स्वलीलापरिकर - स्वांशभूत अनन्त -बद्ध-मुक्त-नानाविध चेतन - तद्भोग्यभूतानन्तविचित्रविविध परिणामास्पद चेतनेतरवस्तुजातान्तर्यामित्व कृत-सर्वशरीरत्व- सर्वप्रकारावस्थानावस्थितम्, परं ब्रह्म च वेद्यम्; तत्साक्षात्कारक्षमभगवद्द्वैपायन-पराशर - वाल्मीकि - मनु - याज्ञवल्क्य गौतम - आपस्तम्बप्रभृतिमुनिगणप्रणीत - विध्यर्थवाद मन्त्ररूप - वेदमूलेतिहासपुराणधर्मशास्त्रोपबृंहण - परमार्थभूत - अनादिनिधन - अविच्छिन्नसंप्रदाय - ऋग्यजुस्सामाथर्वरूपानन्तशाखं वेदं च अभ्युपगच्छतामस्माकं किं न सेत्स्यति?

*51. மேற்சொன்ன அத்வைதிகளின் பூர்வபக்ஷத்துக்கு ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் தமது கொள்கைகளையும் அவற்றுக்குள்ள ச்ருதி ஸ்ம்ருதி முதலான ப்ரமாணங்களையும் எடுத்துக்காட்டி விவரமாக பதில் ஸாதிக்கத் தொடங்குகிறார் ''அத்ரோச்யதே'' என்பது முதல்.*



ப்ரஹ்மத்தைப் பற்றி நான்கு விஷயங்கள் இங்கு சொல்லப்படுகின்றன. ப்ரஹ்மம் ஹேய குணமற்றது, அது கல்யாண குணாகரம், அது நித்ய விபூதி விசிஷ்டம், அது லீலா விபூதி விசிஷ்டம் என்பனவாமவை.

விசிஷ்டாத்வைதிகள் மீது நாம் சொன்ன குற்றத்துக்கு அவர்கள் என்ன பதில் சொல்கின்றனரோ அதே பதில் நம்மேல் அவர்கள் சொன்ன குற்றத்துக்கும் ஸமாதாநம் ஆகிவிடும் என எண்ணினர் அத்வைதிகள், அது பொருந்தாதென்கிறார் தற்போது ஸ்வாமி பாஷ்யகாரர்.

எங்கள் பக்ஷத்தில் ப்ரஹ்மம் எவ்வித தோஷமு மற்றிருப்பதோடு தோஷத்தைப் போக்கும் ஸ்வபாவமும் உடையது. எனவே எங்கள் பக்ஷத்தில் ப்ரஹ்மத்துக்கு அவித்யை போன்ற தோஷங்கள் தோன்றவே தோன்றா. சாஸ்த்ரங்கள் ப்ரஹ்மத்தை அளவிடற்கரிய ஜ்ஞாநாநந்த ஸ்வரூபமாகக் கூறுகின்றன. அதன் எந்த ஒரு பாகத்திலும் அவித்யை போன்ற தோஷம் கிடையாது. அதனிடம் இயற்கையானவையும், எல்லையில்லாப் பெருமையுடையனவும், எண்ணற்றனவுமான குணங்கள் உள்ளன. ஒவ்வொரு குணமும் கடல்போன்றது. இப்படி, உயர்ந்ததாயும் அளவு கடந்ததாயுமுள்ள எண்ணற்ற குணங்களுக்குக் கடல் போன்றவனவன், இவையாவும் அவனுக்கு இயற்கையானவை, வந்தேறியதன்று, ''ஸ்வாபாவிகீ ஜ்ஞாநபல க்ரியாச'' என்ற ச்ருதி இதை விளக்குகிறது.

ஸர்வஜ்ஞமான ப்ரஹ்மத்தை மாயைக்கு இருப்பிடமாகக் கூறுவது பொருந்தவே பொருந்தாது. தாம் ஹேயமற்றிருப்பதோடு ஹேயங்களைப் போக்கவல்ல ப்ரஹ்மத்திடம் ப்ரமத்தை எப்படி ஏறிட முடியும்? ஆகவே ப்ரஹ்மத்தை ப்ரமத்துக்கு ஆச்ரயமாகச் சொல்வது பொருந்தாது, இதுவரை ப்ரஹ்மம் ஹேயகுண மற்றதென்றும், அது கல்யாண குணாகரம் என்றும் விளக்கப்பட்டது.

இனி ப்ரஹ்மத்தின் விபூதிகளுக்கும் ப்ரமவிஷயத்வம் அநுபபந்நம் — பொருந்தாது என்பது விளக்கப்படுகிறது

"நிமேஷ" என்பது முதல். நிமேஷம், காஷ்டை, கலை முகூர்த்தம் எனவாரம்பித்து பரார்த்தம் வரை பல விதமாகக் காலம் பிரிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. இப்படிப் பல வகைகளில் மாறும் தன்மையது காலம் என்பது "நிமேஷம்" என்பது முதல் "ஸ்வரூப" என்பது வரையுள்ள பகுதியால் விளக்கப்பட்டது. "ஸர்வோத்பத்தி ஸ்திதி விநாசாதி ஸர்வபரிணாம நிமித்த பூத" என்பதால் ப்ராக்ருத வஸ்துக்களில் காணப்படும் தோற்றம், இருக்கை, அழிவு முதலிய பரிணாமங்களுக்கும் அந்தக் காலமே காரணமாகின்றதென்பது விளக்கப்படுகிறது. இப்படி மாறுபாடடையும் தன்மையதான ப்ரக்ருதியின் பரிணாமத்துக்கு மாறுபாட்டுக்குக் காரணமாயுள்ள காலத்தால் நித்ய விபூதி என்பது சிறிதும் தொடப்படவில்லை என்பது "காலக்ருத பரிணாம அஸ்ப்ருஷ்ட அநந்தமஹா விபூதி" என்பதால் விளக்கப்படுகிறது.

பகவானின் விபூதிகளை நித்யவிபூதி என்றும் லீலா விபூதி என்றும் இரண்டாகப் பிரிப்பர். நித்ய விபூதியை "போக விபூதி" என்றும் வழங்குவர். இவ்விரண்டு விபூதிகளும் அளவற்றவை. லீலா விபூதி கீழே அநந்தமாயுள்ளது. நித்ய விபூதி மேலே அநந்தமாயுள்ளது. இவ்விரண்டும் பகவானுக்கு அதீநமானவையாய் இருப்பதோடு அவனுடைய செல்வங்களாயுமுள்ளன. ஆகவே தான் விபூதி எனப்படுகிறது. விபூதி=செல்வம். நித்ய விபூதி என்பது ஒரு குறிப்பிட்ட இடம், ஏனைய உலகங்களெல்லாம் ப்ரக்ருதியின் விகாரங்கள். நித்ய விபூதி என்பது அப்ராக்ருதம், ஆகையால் அங்கு காலத்தால் உண்டாக்கப்படும் எவ்வித விகாரமும்—மாற்றமும் — கிடையாது. ஆகையால் அவ்விடத்தில் உற்பத்தி, விநாசம் முதலிய விகாரங்கள் இல்லை. கர்ம பந்தம் நீங்கி பகவத் ப்ராப்தி பெற்றவர்கள் அவ்விடத்தில் இருக்கிறார்கள்.

"ஸ்வலீலாபரிகர.......அவஸ்திதம்" என்பது வரையுள்ள பாகத்தால் பரம் பொருள் லீலாவிபூதியுடன் கூடியது என்பது சொல்லப்படுகிறது. லீலாவிபூதி என்பது இப்ரபஞ்சம் ஆம். இதில் நாம் செய்த கர்ம மடியாக ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தம் பெற்றுள்ள சேதநா சேதநங்கள் அடங்கியுள்ளன. இதில்



பகவான் லீலை செய்கிறார். பலபல உருவங்களிலுள்ள எண்ணற்ற பத்த சேதநர்கள் பகவானின் லீலைக்குப் பரிகரங்களாக - துணைக்கருவிகளாக உள்ளனர். இங்குள்ள அனைத்துச் சேதநாசேதந பதார்த்தங்களிலும் பகவான் அந்தர்யாமியின் உருவத்தில் உள்புகுந்துள்ளான். ஆகையால் யாவும் அவனுடைய சரீரங்கள் ஆகின்றன. பரப்ருஹ்மமே உலகமனைத்தையும் உடலாகக் கொண்டு உலக வடிவில் காணப்படுகிறது. அத்தகைய ப்ரஹ்மமே அறியப்பட வேண்டிய வஸ்து. இப்படி சாஸ்த்ரங்கள் போதிக்கின்றன. இவையாவும் ஸத்யமானவை, ப்ரமத்தால் தோற்றமளிப்பவை அல்ல. நிர்தோஷமாய் ஸர்வஜ்ஞமாயுள்ள ப்ரஹ்மத்துக்கு அஜ்ஞாநத்தையும், ப்ரமத்தையும் கற்பிப்பதும், உண்மையான விபூதிகளை பொய்யாக்குவதும் பெருங்குற்றமாம். இப்படிச் சொல்வது பல சாஸ்த்ரங்களுடன் விரோதம் கொள்ளும். அத்வைதிகளின் இக்கற்பனை நிலைக்காதென்பது ஸாரம்.

அவாப்த ஸமஸ்தகாமனாக இருக்கும் பகவானுக்கு இந்த லீலை எப்படிப் பொருத்தமுடையதாம் என எண்ணத் தோன்றும். அவாப்த ஸமஸ்தகாமன் என்றால் எப்போதும் எல்லா காமங்களையும் அடைந்துள்ளவன் என்பது பொருளன்று. எதை எப்போது அடையவேண்டுமென விரும்புகிறானோ அதை அப்போது பெறுவதற்குத் திறமை உடையவன் என்பதே அதன் பொருள். ஆகையால் லீலையாகிற ஒரு பலனையுடையது இவ்வுலகப் படைப்பு என்பதில் எக்குற்றமுமில்லை.

பகவான் அந்தர்யாமியாகவும் சேதந அசேதநங்கள் அவனுடைய சரீரமாகவும் இருப்பதால் அவையாவும் அவனுக்கு விசேஷணமாகிற அம்சங்கள் என்பதை "ஸ்வாம்சபூத" என்பதால் விளக்கினார். பத்தர்கள் பகவானின் லீலைக்கு உட்பட்டிருப்பது தகுதியுடைத்தே. முக்தர்கள் அவன் லீலைக்கு உட்பட்டவரென எப்படிச் சொல்லலாமெனில் பகவானுடைய மோசநம் - ஸம்ஸார பந்தத்திலிருந்து விடுவிக்கை-யாகிற லீலையில் அவர்களும் அகப்படுவதால் அவர்களையும் லீலாபரிகரர்கள் என்பதில் எக்குற்றமும் இல்லை.

சேதநேதரவஸ்துஜாத - உயிருள்ளதான சேதநத்தைவிட இதரமான வேருன வஸ்துக்களின் ஜாதம்-கூட்டம் என்பது பொருள். இக்கூட்டத்தில் ப்ரதாநம், அவ்யக்தம், காலம், இவையாவும் சேர்ந்தவை, ஸ்வலீலாபரிகரமாயும், ஸ்வாம்ச பூதமாயும் இருக்கும், சேதந, சேதநேதர வஸ்து ஜாதம் என்றந்வயித்து - கூட்டிப்பொருள் கொள்ளவேண்டும்.

இவ்வஸ்து வர்கங்களின் அந்தர்யாமியாக இருக்கை என்றும் யாதொருநிலையுண்டோ, அப்படி அந்தர்யாமியாக இருப்பதால் கிடைத்த யாவற்றையும் தமக்குச் சரீரமாக உடைமை, யாவற்ற்றயும் தமக்கு விசேஷணமாகவுடைமை, என்றும் யாதொரு நிலையுண்டோ அந்நிலையுடன் கூடிய ப்ரஹ்மம் அறியத்தக்கதெனப் பொருள் கொள்ள வேண்டும். இப்படி யாவுமே பகவானின் விபூதிகளாளுல் அவை எப்படி ப்ரமமாக முடியும்? என்பது கருத்து.

இத்தகைய ப்ரஹ்மத்தைக் கண்கூடாகக் காணத்தக்க வல்லமை வாய்ந்தவர்களின் வாக்யங்கள் நம் கருத்துக்கு அடிப்படையாகின்றனவென்கிருர் ''தத்ஸாக்ஷாத்கார க்ஷம'' எனத்தொடங்கி. அத்வைதிகள் வேதம் முதலிய சாஸ்த்ரங் களும் இதிஹாஸ, புராண தர்க்கங்களும் பாரமார்த்திகங் களல்ல. அவை அவித்யாஸித்தங்கள். ஆகையால் பொய்யானவை என்கின்றனர். விசிஷ்டாத்வைதிகள் இதை ஏற்பதில்லை. அவர்கள் மதத்தில் யாவும் ப்ரமாணமாகின்றன. வேத சாஸ்த்ரம் மனிதளுல் இயற்றப்பட்டதன்று. அது நித்யமானது. அதன் வடிவமும் அதை ஒலிக்கும் முறையாகிற ஸ்வரமும் என்றென்றும் எல்லா இடத்திலிருப்பவராலும் ஒரே முறையில் தொடர்ந்து எவ்வித மாற்றமுமின்றி ஓதப்பட்டு வருகின்றது. அவை ருக், யஜுஸ், ஸாம, அதர்வணம் என நான்காக இருந்த போதும் அவை ஒவ்வொன்றிலும் உள்ள ''சாகை''களின் பிரிவால் அவை பலவாக ஆகின்றன. ஒவ்வொரு சாகைகளிலும் விளக்கப்பட்டிருக்கும் பொருள் ஒரே மாதிரியாகத்தானிருக்கும், எவராலும் அனைத்து சாகைகளையும் ஓதுவதென்பது முடியாததாக உள்ளபோது



அவற்றுள் விளக்கப்பட்ட கருத்துக்களை எப்படி அறியமுடியும்? நம்மிடமுள்ள இக்குறையைப் போக்க அவை அனைத்தையும் ஸாக்ஷாத்காரம் செய்ய வல்லவர்களான வ்யாஸ பகவான், பராசரர், வால்மீகி, மநு யாஜ்ஞவல்க்யர், கௌதமர், ஆபஸ்தம்பர் போன்ற மஹர்ஷிகள் உபப்ரஹ்மணங்களைச் செய்தனர். அனைத்து வேதங்களிலுமுள்ளவற்றை எடுத்துக் கூறுவனவே உபப்ரஹ்மணங்கள் எனப்படுகின்றன. இதைச் செய் என விதிப்பனவும், இதைச் செய்யாதே என விலக்குவனவுமாகிய வேதபாகத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு தர்ம சாஸ்த்ர நிர்மாணம் செய்தனர். வேதத்தில் ஒன்றைப் புகழ்ந்து பேசுவதாய் அமைந்த அர்த்தவாதப் பகுதியையும், மந்த்ரங்களாயுள்ள பகுதிகளையும் அடிப் படையாகக் கொண்டு புராணங்களையும் இதிஹாஸங்களையும் படைத்தனர். இவைகளே உபப்ரஹ்மணங்கள் எனப் படுகின்றன. இவற்ருல் வேதார்த்தங்கள் தெளிவாகின்றன. இவைகளை நாம் ப்ரமாணங்களாக ஏற்றுக்கொண்டுள்ளதால் நமது மதத்தில் தோஷமற்ற வேதங்களால் தோஷமுள்ள தர்க்கத்தை பாதிக்க முடிகின்றது. அத்வைதிகள் இவை அவித்யா ஸித்தங்கள் என்பதால் சாஸ்த்ரத்தால் தர்க்கத்தை பாதிக்க முடியவில்லை. ப்ரஹ்மத்தை வேதத்தால் அறியப்படுவதாகவும், வேதத்தை பரமப்ரமாணமாகவும் ஏற்றுக்கொண்டுள்ள விசிஷ்டாத்- வைதிகளுக்கு எல்லாம் ஸித்திக்கும்.

ஸர்வஜ்ஞமான ப்ரஹ்மத்துக்கு அவித்யையால் திரோதாநத்தையும் ப்ரமத்தையும் கல்பிப்பதும் உலகம் யாவும் ப்ராந்தி ஸித்தம் எனக் கல்பிப்பதும் சாஸ்த்ரத்துக்கும் தர்க்கத்துக்கும் விருத்தங்களாம் என்பது ஸாரம்.

**விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தக் கருத்துக்களை நிலைநாட்டும் ப்ரமாணவாக்யங்களின் உதாஹரணங்கள்.**

**५२. यथोक्तं भगवता द्वैपायनेन महाभारते — ''यो मामजमनादिं च वेत्ति लोकमहेश्वरम्'' ''द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर**

एव च । क्षरस्सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते ॥ उत्तमः पुरुषस्त्वन्यः ॥'' ''कालं स पचते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः । एते वै निरयास्तात स्थानस्य परमात्मनः ॥ अव्यक्तादिविशेषान्तं परिणामर्द्धिसंयुतम् । क्रीडा हरेरिदं सर्वं क्षरमित्यवधार्यताम् ॥'' ''कृष्ण एव हि लोकानामुत्पत्तिरपि चाव्ययः । कृष्णस्य हि कृते भूतमिदं विश्वं चराचरम् ।'' इति । कृष्णस्य हि कृते इति । कृष्णस्य शेषभूत मित्यर्थः ।

भगवता पराशरेणाप्येवमुक्तम् — ''शुद्धे महाविभूत्याख्ये परे ब्रह्मणि शब्द्यते । मैत्रेय भगवच्छब्दस्सर्वकारणकारणे ॥ ज्ञान-शक्तिबलैश्वर्यवीर्यतेजांस्यशेषतः । भगवच्छब्दवाच्यानि विना हेयैर्गुणादिभिः ॥'' ''एवमेष महाशब्दो मैत्रेय भगवानिति । परमब्रह्मभूतस्य वासुदेवस्य नान्यगः ॥ तत्र पूज्यपदार्थोक्ति-परिभाषासमन्वितः । शब्दोऽयं नोपचारेण त्वन्यत्र ह्युपचारतः ॥ ''एवंप्रकारममलं नित्यं व्यापकमक्षयम् । समस्तहेयरहितं विष्णवाख्यं परमं पदम् ॥'' ''कलामुहूर्तादिमयश्च कालो न यद्विभूतेः परिणामहेतुः ॥'' ''क्रीडतो बालकस्येव चेष्टाः तस्य निशामय'' इत्यादि ।

मनुनाऽपि— ''प्रशासितारं सर्वेषामणीयांसमणीयसाम्'' इत्याद्युक्तम् ॥

याज्ञवल्क्येनापि — ''क्षेत्रज्ञस्येश्वरज्ञानाद्विशुद्धिः परमा मता'' इत्यादि ॥

आपस्तम्बेनापि ''पूः प्राणिनस्सर्वगुहाशयस्य'' इति । सर्वे प्राणिनः, गुहाशयस्य परमात्मनः, पूः-पुरम्, शरीरमित्यर्थः । प्राणिन इति । ''जीवात्मकभूतसंघातः ॥

*52. கீழ்ச் சொல்லப்பட்டுள்ள அர்த்தங்களுக்கு ப்ரமாணமாக மஹர்ஷி வசநங்கள் உதாஹரிக்கப்படுகின்றன.*



யோமாம் அஜம் என்னும் ச்லோகம் பகவத் கீதையில் கண்ணனால் சொல்லப்பட்டது. அதை பகவான் வ்யாஸர் மஹா பாரதத்துள் சேர்த்துள்ளார். இதன் பொருள். அஜம் — பிறப்பற்றவன். இதனால் பகவான் ஜடபதார்த்தத்திலும், பத்த சேதநனினும் வேறுபட்டவன் என்பது கிடைக்கிறது. சரீரம் போன்ற அனைத்து ஜடப் பொருள்களும் மாறுபாடுடையவை எனவேதான் பாலன் யுவா போன்ற வெவ்வேறு நிலைகள் உண்டாகின்றன. ஜந்மாந்தரத்தில் செய்த கர்மமடியாக பத்தசேதநர்களுக்கு இவ்வசித்துடன் தொடர்பு உண்டாகிறது. இதையன்றோ பிறப்பு என்கிறோம். இப்பிறப்பு பகவானுக்கு இல்லை. எனவே அவன் அஜன் ஆயினன். அதனால் இவ்விரண்டினும் வேறுபட்டவனாயினன்.

அநாதிம்—ஆதியற்றவன். பகவான் இன்று இருந்த போதிலும் அநாதிகாலம் தொட்டே பிறப்பற்றவன். இதனால் முக்த ஜீவர்களிலும் வேறுபட்டவன் என்பது ஸித்திக்கிறது. முக்தர்கள் முதலில் ஸம்ஸாரத்தில் வாழ்ந்தபோது பிறப்புடையவர்களே. மோக்ஷத்தை அடைந்த பின்பே அவர்கள் பிறப்பு அறுகிறது. பகவானுக்கு எப்போதுமே பிறப்பில்லை. ஆகவே முக்தரினும் வேறுபட்டவனானன். லோக மஹேச்வரம்— லோகேச்வரர்களுக்கெல்லாம் ஈச்வரன். மனிதர்களினும் உயர்ந்தவன் அரசன். மனிதர் யாவரினும் உயர்ந்தவர் தேவர். அவர்களிலும் உயர்ந்தவன் இந்திரன். இப்படியாக யாவரினும் உயர்ந்தவன் நான்முகனாகிறான். இருப்பினும் யாவரும் மனிதத் தன்மை தேவத் தன்மை முதலியன உடையவர்களானமையின் பிற மனிதருடனும் பிற தேவர்களுடனும் ஸமமானவரே.

ஆனால் பகவான் இப்படிப்பட்டவனல்லன், ஸர்வ விலக்ஷணன். இதனால் நித்யர்களிலும் வேறுபாடும் சொன்னதாகும். இத்தன்மைகளை உடையவனாக என்னை எவனொருவன் எண்ணுகின்றானோ அவன் ஸர்வ பாபங்களின்றும் விடுபட்டவன் ஆவன் என்கின்றான். இந்த வாக்யத்தால் பகவான் சேதந அசேதந பதார்த்தங்களினின்றும் விலக்ஷணமானவன் என்பது கிடைக்கிறது.

''த்வாவிமௌ'' என்பதும் 'உத்தம:'' என்பதும் கீதையில் உள்ளனவே, க்ஷரபுருஷன், அக்ஷரபுருஷன் என புருஷர் இரு வகையினர். பிறப்பு இறப்புகளைப் பெற்று சரீரமாகப் பரிணமம் அடைந்துள்ள ஜடபதார்த்தத்துடன் சேர்ந்துள்ளதால் பிறப்பு இறப்புகளை அடையும் ஜீவன் க்ஷரபுருஷன் எனப்படுகிறான் அசேதநத்தின் தொடர்பற்றதாயும் எத்தகைய விகாரமுமற்றதாயுமுள்ளத் தமது ஸ்வரூபத்துடன் உள்ள முக்தஜீவன் அக்ஷரபுருஷன் எனப்படுகிறான். இப்படி க்ஷராக்ஷர புருஷர் என்ற பெயர் பெற்ற பத்தபுருஷ முக்த புருஷர்களிலும் எல்லா வகைகளிலும் வேறுபட்டவனான ஒருவன் உத்தம புருஷன் எனப்படுகிறான். அவனை உபநிஷத்துகள் பரமாத்மா என்கின்றன. அவன் அசேதந வஸ்துக்கள், அவைகளின் ஸம்ஸர்கம்—ஸம்பந்தம் பெற்றிருக்கும் பத்த ஜீவர்கள், முக்தர்கள், என்ற மூன்றினுள்ளும் அந்தராத்மாவாகப் புகுந்துள்ளான் என்கிறது ''யோலோகத்ரயமாவிச்ய'' என்பது. லோகசப்தத்துக்கு லோக்யதே இதி லோக: என்று வ்யுத்பத்தி செய்து ப்ரமாணத்தால் அறியப்படக்கூடிய என்று பொருள் கொள்ள வேண்டும். ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தால் அசேதநத்தை அறிகிறோம். சப்த ப்ரமாணத்தால் பத்தர்களையும் முக்தர்களையும் அறிகிறோம். இதனால் அவன் க்ஷர அக்ஷரங்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவன் எனக் கிடைக்கிறது. இப்பொருள் கொள்ள வழிகாட்டியாயுள்ளது ''உத்தம:'' புருஷஸ்து அந்ய:'' என்பது.

ஸ்ரீ வேத வ்யாஸரும் இதேபோல் மஹாபாரதத்தில் கூறியுள்ளார். அதிலிருந்து ''காலம் ஸ பசதே'' ''அவ்யக்தாதி'' ''க்ருஷ்ண ஏவஹி'' என்ற மூன்று ச்லோகங்களை எடுத்துள்ளார். இவற்றின் பொருள் பகவானின் போக விபூதியில் காலத்தின் ப்ரபாவம் செயல்படுவது இல்லை. அங்கு பகவான் காலத்தைப் பக்குவப் படுத்துகிறான். பரமாத்மாவின் இருப்பிடமான போக விபூதிக்கு எதிரில் ஸ்வர்கம் முதலியவை நரகத்துக்கு ஸமானமானவைகளாம் என்பதும் ப்ரக்ருதி முதற் கொண்டு பஞ்ச மஹா பூதங்கள் வரையுள்ள எத்தனை பொருள்கள் உள்ளனவோ அவை யாவும் மாற்றமடைதல் வளர்தல் போன்ற நிலைகளை அடைவனவே. இவையாவும் பகவானின் லீலா விபூதிகளாம். இவை அழிவனவாகையால் இவைகளை க்ஷரம்— அழிபவை- என்றறிய வேண்டும் என்பதும்.



காணப்படும் இவ்வுலகமனைத்தின் தோற்றத்துக்கும் ப்ரளயத்துக்கும் காரணமானவன் ஸ்ரீ க்ருஷ்ணனே. சராசரங்கள் நிறைந்த இவ்வுலகம் க்ருஷ்ணனின் முகோல்லாஸத்திற் காகவே அவனுக்கு அடிமைகளாக இருக்கின்றன என்பதும், இவற்றால் நித்ய விபூதி லீலா விபூதி என்பவைகளும், இவ்வுலகின் தோற்றம் வாழ்வு அழிவு முதலியனவும் பகவானுக்கு அதீநமானவை என்பதும் இவ்வுலகம் அவனது வஸ்து என்பதும் கிடைத்தன.

இதே போல் ஸ்ரீ பராசரரும் விஷ்ணுபுராணத்தில் பல இடங்களில் சொல்லியுள்ளார். ''சுத்தே'', ''ஜ்ஞாநசக்தி'' ''ஏவமேஷ'' ''தத்ர பூஜ்ய'' என்பனவற்றின் பொருள் வருமாறு. இந்நான்கு ச்லோகங்களும் ''பகவான்'' என்ற சப்தத்தின் வ்யுத்பத்தியை விளக்குகின்றன. பராசரர் மைத்ரேயருக்கு உபதேசம் செய்கிறார். ஹே மைத்ரேய! பகவான் நித்ய சுத்தர், அவர் நித்ய விபூதிக்கு அதிபதி, அவருக்கே மஹாவிபூதி என்ற பெயருண்டு. அவன் நித்ய விபூதி லீலா விபூதிகளுக்குத் தலைவன் என்பதாம். லீலாவிபூதியிலுள்ள ஸர்வபதார்த்தங்களுக்கும் அவர் காரணபூதர். அவரே பரப்ரஹ்ம மாவார். அவருக்குப் பெயராகவே பகவான் என்ற சொல் வழங்கப் படுகிறது. பகவான் என்ற சப்தத்தில் ப-க-வ-அந்- என்ற நான்கு எழுத்துக்களுக்குள்ளன. ''அந்'' என்பதைத் திருப்பினால் ந் + அ = 'ந' என்ற எழுத்து கிடைக்கின்றது. இவற்றுள் முதல் மூன்று எழுத்துக்கள் ஜ்ஞாந, சக்தி, பல, ஐச்வர்ய, தேஜஸ், எனும் ஆறு குணங்களைச் சொல்லுகின்றன. ''ந'' என்பது தோஷாபாவத்தை - குற்றமின்மையைச் - சொல்லுகின்றது. ஆக இந்த ''பகவாந்'' என்ற சப்தத்தால் பகவத் தத்வம் சொல்லப்பட்டதாயிற்று, மைத்ரேயனே இப்பெரும் பொருளைத் தெரிவிப்பதாகிய ''பகவாந்'' என்ற சொல் பரப்ரஹ்மமான வாசுதேவனையே சொல்லும், வேறு எவரையும் தெரிவிக்காது, யோக சக்தி - காரணப் பெயராம் தன்மை, - ரூடி சக்தி- இடுகுறிப் பெயராம் தன்மை - என்ற இரண்டு சக்திகளையும் உடைத்தாயுள்ளது இச்சொல். இச் சொல்லிலுள்ள ஒவ்வொரு எழுத்துகளாலும் உயர்ந்த

குணங்களைச் சொல்வது யோக சக்தி எனப்படும். அனைத்து எழுத்துகளும் ஒன்று சேர்ந்து அக்குணங்களுடன் கூடிய பரமாத்மாவைச் சொல்வது ரூடிசக்தி எனப்படும், இதையே ''பரிபாஷா'' என்கின்றனர்.

''பங்கஜம்'' என்பது ஒரு சொல். இது தாமரையைச் சொல்லும், பங்கம் என்பதற்கு சேறு என்பது பொருள், ''ஜம்'' என்பதற்கு உண்டாவது என்பது பொருள். சேற்றிலிருந்து ஆம்பல், அல்லி, புழு முதலியன உண்டாகின்றன, இருந்தும் ''பங்கஜ''ச் சொல் அவற்றைக் குறிக்காது தாமரை யொன்றையே குறிக்கின்றது, இதையே ''ரூடி'' என்பர் வடமொழியில்.

இப்படி யோகம், ரூடி என்ற இரண்டு சக்திகளாலும் இச்சொல் வாசுதேவன் ஒருவனையே முக்யமாகச் சொல்கிறது. வேறு இடத்தில் இச்சொல் வழங்கப்பட்டால் அது முக்கியமானதாக ஆகாது.

அத்வைதிகள் அனைத்துச் சொற்களும் அவ்வவற்றால் சொல்லப்படும் பொருள் ஒன்றையே குறிக்கும் என்கின்றனர். அந்தந்த பொருட்களுக்குள் புகுந்து வ்யாபித்து நிற்கும் முக்யார்த்தமான ப்ரஹ்மத்தைக் குறிக்காது என்கின்றனர்; இக்கூற்றைப் போக்கவும் நமது ப்ரஹ்மம் கேவலம் நிர்விசேஷமாக இல்லாமல் உபயவிபூதிகளுடன் கூடியதாயும், கல்யாணகுண பரிபூர்ணமாயும், ஹேய குண ரஹிதமாயும் உள்ளது என்பதைத் தெரிவிக்க இந்நான்கு ச்லோகங்களை எடுத்தார்.

''ஏவம்ப்ரகாரம்'' என்ற ச்லோகமும் அதே விஷ்ணு புராணத்தில் உள்ளதே, இதன் பொருள். விஷ்ணு என்று சொல்லப்படும் திவ்யாத்ம ஸ்வரூபம் அமலமானது. ஹேயங்களுக்கு விரோதியானது, நித்யமானது. ஸ்வரூபத்தால் வ்யாபகமாக உள்ளது. எவ்வித விகாரமும் அற்றதாயுமுள்ளது என்பதாம். முக்தனுக்கு மோக்ஷத்துக்கு முன் ஜ்ஞாந ஸங்கோச விகாஸரூபமான விகாரமும், நித்யர்கள் அப்படி விகாரமற்று இருப்பதும் பரமாத்மாதீனமாகையாலும் அவர்களிலும் பரமாத்மா விலக்ஷணமானவன் என்பதை ''அக்ஷயம்'' என்ற



சொல் விளக்குகிறது. ''ஹேயரஹிதம்'' என்பது ஹேயத்துக்கு விரோதியாக இருப்பதோடன்றித் தானும் எவ்வித ஹேயமும் அற்றவனாயுள்ளான் என்பதையும் விளக்குகிறது. இதனால் பகவானின் விசுத்த ஸ்வரூபம் விளக்கப்பட்டதாயிற்று.

''கலா முஹூர்த்தாதி'' என்பதும் விஷ்ணுபுராணத்திலுள்ளதே கலை, முஹூர்த்தம் என்பன போன்ற பெயர் கொண்ட மாற்றங்களைப் பெற்ற காலம் என்ற வஸ்து பகவானது நித்ய விபூதியில் எவ்வித விகாரத்தையும் செய்வதற்குத் தகுதியுடையதன்று என்பதை இவ்வாக்யம் சொல்கிறது.

''க்ரீடத:'' என்கிற ஸ்ரீ பராசர வாக்யம் பகவான் குழந்தைகள் போல் விளையாடிக் கொண்டிருக்கிறார். அவர் விளையாட்டைப் பார் என்கிறது. ''ப்ரசாஸிதாரம்'' என்ற மநுஸ்ம்ருதி பகவான் அனைவரையும் ஆள்பவராயுள்ளார். அவர் ஸ்வரூபம் அணுவினும் சிறியதாக - பரம ஸூக்ஷ்மமாக இருக்கிற தென்கிறது, இதனால் அவன் பெருமை பேசப்பட்டது. யாஜ்ஞ்யவல்க்யரும் ''க்ஷேத்ரஜ்ஞஸ்ய'' என்பதால் ஈச்வர ஜ்ஞாநத்தால் ஜீவாத்மாவுக்கு பரமசுத்தி உண்டாகின்றதென்கிறார், இதனால் ஈச்வரன் நிர்குணனல்லன், ஸகுணன் எனப்பட்டதாயிற்று.

ஆபஸ்தம்பரும் ''பூ: ப்ராணிந:'' என்பதால் ஹ்ருதய குஹையில் வஸிப்பவரான பகவானுக்கு உயிருள்ளவற்றின் சரீரம் வாழுமிடம் ஆகின்றது என்கிறார், இதனால் பகவான் அனைவருக்கும் அந்தர்யாமியாக இருக்கிறான் என்பது இதிலிருந்து ஸித்திக்கிறது.

இது வரை பல மஹர்ஷிகளின் வாக்யங்களை மேற்கோள்களாகக் காட்டி தமது ஸித்தாந்தம் ப்ராமாணிகமானது என நிரூபித்தார்.

**அத்வைத மதத்தில் ப்ரஹ்மதிரோதாநம் ஸம்பவிக்காது என்றும் விசிஷ்டாத்வைத மதத்தில் ஜீவதிரோதாநம் ஸம்பவிக்கும் என்றும் உபபாதநம்.**

ननु च किमनेन आडम्बरेण? चोद्यं तु न परिहृतम्? उच्यते; एवमभ्युपगच्छतामस्माकम्, आत्मधर्मभूतस्य चैतन्यस्य स्वाभाविकस्यापि

कर्मणा पारमार्थिकं संकोचं, विकासं च ब्रुवतां, सर्वमिदं परिहृतम्; भवतस्तु प्रकाश एव 'स्वरूपमिति प्रकाशो न धर्मभूतः तस्य संकोचो, विकासो वा नाभ्युपगम्यते । प्रकाशप्रसरानुत्पत्तिमेव तिरोधानभूताः कर्मादयः कुर्वन्ति । अविद्या चेत् तिरोधानं तिरोधानभूतया तया, स्वरूपभूतप्रकाशनाशः पूर्वमेवोक्तः । अस्माकं तु अविद्यारूपेण कर्मणा स्वरूपनित्यधर्मभूतज्ञानप्रकाशः सङ्कुचितः । तेन देवादिस्वरूपात्माभिमानो भवतीति विशेषः ॥

53. மஹர்ஷிகளின் வாக்யங்களைப் ப்ரமாணமாகப் காட்டித் தமது ஸித்தாந்தத்தை விரிவாக உபபாதநம் செய்ததைக் கேட்டும் உட்கருத்தைப் புரிந்துகொள்ளாத அத்வைதிகள் மிக ஆடம்பரமாக உமது மதத்தைக் கூறினீரேயன்றி எனது ஆக்ஷேபப் பரிஹாரம் செய்யவில்லையே எனக் கேட்டதாகக் கொண்டு தமது ஸித்தாந்தத்தை வெளிப்படையாக உபந்யாஸம் செய்கிறுர் "நநு" எனத் தொடங்கி, நாங்கள் சாஸ்த்ரத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டவர்கள். அது என்ன சொல்கின்றதோ அப்படிதான் எங்கள் மதம் அமைந்துள்ளது. எங்கள் மதத்தில் ஜீவாத்மா வேறு பரமாத்மா வேறு. ஜீவாத்மா ஸ்வயம் ப்ரகாச ஜ்ஞாந ஸ்வரூபமானது. அந்த ஜ்ஞாந ரூபத்தில் அதற்குத் தர்மமாகப் பிறிதொரு ஜ்ஞாநம் உள்ளது. அதற்குத் தர்மபூத ஜ்ஞாநம் என்று பெயர். எப்படி தீபமும் அதன் ஒளி என்றுமிரண்டும் தேஜோ த்ரவ்யமாக இருக்கின்றனவோ, எப்படி இவற்றுள் தீபம் தர்மியாகவும் ஒளி தர்மமாகவும் இருக்கின்றதோ அப்படியே ஆத்மா அதன் ஜ்ஞாநம் என்றுமிரண்டும் ஜ்ஞாந த்ரவ்யங்களாம். இவ்விரண்டினுள் ஆத்மா தர்மீ-தர்மத்தை உடையது. ஜ்ஞாநம் அதன் தர்மம், ஒளி எப்படி சுருக்கத்தையும் விரிவையும் பெறுகின்றதோ அப்படியே ஆத்மாவின் ஸ்வாபாவிக தர்மமாகிற ஜ்ஞாநமும் அதுசெய்த கர்மத்தின் அடிப்படையாக ஸங்கோசத்தையும் - சுருக்கத்தையும், விகாஸத்தையும் - விரிவையும் - பெறுகின்றது. எங்கள் மதத்தில் ஆத்மா பல விசேஷங்களைப் பெற்றது. உங்கள் மதம் போல் நிர்விசேஷமன்று. ஆத்மாவில் அஹம்த்வம்-நான் எனத்



தோற்றுகை - அணுத்வம் - நுண்ணியதாயுள்ளமை. நித்யத்வம் அழிவற்றமை, தேஹ அதிரிக்தத்வம் - உடலினும் வேருமை. பகவத் தாஸத்வம் - பகவானுக்கடிமையாமை. முதலான அநேக தர்மங்களுள. - இவற்றுள் அஹம்த்வம் என்ற தர்மத்தின் வழியாக ஆத்மா எப்போதும் ஸ்வயமாகவே தாமாகவே - ப்ரகாசித்துக்கொண்டே - விளங்கிக்கொண்டே இருக்கும். ஏனைய தர்மங்கள் ஆத்ம ஸ்வரூபத்தின் வழியாக ப்ரகாசிப்பனவல்ல. அதன் தர்மபூத ஜ்ஞானத்தின் வழியாக ப்ரகாசிப்பன. இத்தர்மபூத ஜ்ஞாநம் கர்மத்தால் ஸங்கோசமடைந்து அதன் குணங்களின் ஸ்வபாவங்களை எப்போது ப்ரகாசிப்பிக்கவில்லையோ அப்போது ஆத்மாவில் திரோதாநம் - மறைவு - தோன்றுகிறது. அது எங்கள் மதம்.

உங்கள் மதத்தில் ஆத்மா நிர்விசேஷமானது, எத்தகைய தர்மத்தையும் பெறாதது, அதில் எந்த குணமும் தர்மமாக இல்லை. ப்ரகாசம்தான் ஆத்மாவின் ஸ்வரூபம். அவித்தையால் ஆத்மாவுக்குத் திரோதானம் - மறைவு - உண்டாகின்றது என்கிறீர்கள். திரோதநம் என்பதன் பொருள் யாது? ப்ரகாசத்தை அழிப்பது தானே, அவித்யையால் மறைக்கப்படும்போது ஆத்ம ஸ்வரூபத்துக்கு நாசம் தானே உண்டாகும்? இந்த தோஷம் உங்கள் மதத்தில் தோன்றத்தான் செய்யும். எங்கள் மதத்தில் தர்மபூத ஜ்ஞாநம் கர்மத்தால் எப்போது ஸங்கோசம் அடைகின்றதோ அப்போது அதன் தர்மங்களான அணுத்வம், தேஹத்தைவிட வேறுபட்டமை முதலியன விளங்குவதில்லை. அதனுல் அஜ்ஞாநத்தைப் பெற்று தேஹாத்மாதி ப்ரமத்தை அடைகிறது. இப்படி தர்மபூத ஜ்ஞாநத்தில் மாறுபாடு ஏற்பட்டாலும் ஆத்மாவின் தர்மமாகிய அஹம் த்வம்-நான் எனத் தோற்றுகை - எப்போதும் ப்ரகாசித்துக் கொண்டுதான் இருக்கிறது. இதனுல் வேறு தர்மங்கள் புலப்படாது போனுலும் ஆத்ம நாசம் உண்டாவதற்கு வழியே இல்லை. எனவே எங்கள் மீது ஏற்றப்பட்ட குற்றம் நிலைத்து நிற்காது. உங்கள் மீது நாங்கள் சொன்ன குற்றம் நிலைத்து நிற்பது.

தர்மபூத ஜ்ஞாநத்துக்கு ஸங்கோச விகாஸங்கள் உண்டு என்பதற்கு ப்ரமாணங்கள்

यथोक्तम् ''अविद्या कर्मसंज्ञाऽन्या तृतीया शक्तिरिष्यते । यया क्षेत्रशक्तिस्सा वेष्टिता नृप सर्वगा । संसारतापानखिलान् अवाप्नोत्यतिसन्ततान् । तया तिरोहितत्वाच्च शक्तिः क्षेत्रज्ञसंज्ञिता । सर्वभूतेषु भूपाल तारतम्येन वर्तते ॥'' इति । क्षेत्रज्ञानां स्वधर्मभूतज्ञानस्य कर्मसंज्ञया अविद्यया संकोचं, विकासं च दर्शयति ॥

*54.* தர்மபூத ஜ்ஞாநத்துக்கு ஸங்கோச விகாஸங்கள் உண்டு எனத் தாம் உபபாதனம் செய்ததற்கு ப்ரமாணம் காட்டுகின்றார் ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணத்திலிருந்து ''யதோக்தம்'' என்பது முதலாக.

ஜந்மாந்தர கர்மமாகிற அவித்யை மூன்றாவது சக்தியாக ஒத்துக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது. அனைத்து சரீரங்களிலும் வ்யாபித்து நிற்கும் ஜீவாத்மாக்கள் இச்சக்தியால் கவரப்பட்டனவாய் ஸம்ஸார தாபங்கள் அனைத்தையும் அடைகின்றன. இப்படி கர்மத்தால் ஜீவாத்மாக்களின் ஜ்ஞாநம் மறைவை அடைவதால் அது எல்லா ப்ராணிகளிடமும் தாரதம்யத்துடன் - வேறுபாட்டுடன் - காணப்படுகிறது. அதாவது ஒரு சரீரத்தில் ஒரு ஜீவாத்மா மிக்க ஜ்ஞாநம் உடையதாகவும் மற்றொரு சரீரத்தில் வேறு ஒரு ஜீவாத்மா அல்பமான ஜ்ஞாநம் உடையதாகவும் இருக்கிறது. எந்த ஜீவனின் ஜ்ஞாநம் கர்மத்தால் ஸங்குசிதமாக இருக்கிறதோ அந்த ஜீவன் குறைந்த அறிவை உடையதாகவும் எந்த ஜீவனின் ஜ்ஞாநம் கர்மத்தால் விகாஸமாக - பரந்து - உள்ளதோ அந்த ஜீவன் மிக்க அறிவு உடையதாகவும் ஆகின்றது என்பதாயிற்று. இதனால் ஜீவாத்மாக்களின் ஜ்ஞாந ஸங்கோச விகாஸங்களெல்லாம் அவற்றின் தர்மபூத ஜ்ஞாநத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டவை, அவை அந்தந்த ஜீவாத்மாக்களின் கர்மத்துக்கு ஏற்றாற் போல் உண்டாகின்றன எனச் சொன்னதாயிற்று.

திரோதாநாநுபபத்தி முடிவடைந்தது.

### அத்வைதமதத்தில் அவித்யாஸ்வரூபத்தின் அநுபபத்தி

५५. अपि च आच्छादिका अविद्या, श्रुतिभिश्च, ऐक्योपदेशबलाच्च ब्रह्मस्वरूपतिरोधानहेतु दोषरूपा, आश्रीयते । तस्याश्च मिथ्यारूपत्वेन,



प्रपञ्चवत्, स्वदर्शनमूलदोषापेक्षत्वात्, न सा मिथ्यादर्शनमूलदोष-स्यादिति, ब्रह्मैव तद्दर्शनमूलं स्यात् ।

तस्याश्च अनादित्वेऽपि, मिथ्यारूपत्वादेव, ब्रह्मदृश्यत्वेनैव अनादित्वात्, तद्दर्शनमूलपरमार्थदोषानभ्युपगमाच्च, ब्रह्मैव तद्दर्शनमूलं स्यात्; तस्य नित्यत्वात् निर्मोक्ष एव प्रसज्येत ॥

55. அவித்யை விஷயமாகத் திரோதாந அநுபபத்தியை உபபாதித்து விட்டுத் தற்போது அதன் ஸ்வரூப அநுபபத்தியை ''அபிச'' எனத் தொடங்கி உபபாதிக்கிறார்.

அத்வைதிகளாகிய நீங்கள் ''தத்த்வமஸி'' என்ற ஐக்ய உபதேசத்தையும் ''அந்ருதேநஹி ப்ரத்யூடா: என்பது போன்ற ச்ருதி பலத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு இந்த உலகம் முழுவதும் அபரமார்த்தம் - பொய் - என்பதை உப்பாதிக்க அவித்யை என்ற ஒரு தோஷத்தை ஒப்புக்கொள்கிறீர்கள். அவித்யையின் தொடர்பின்றி ப்ரஹ்மம் ஜீவன் ஆகாது. ஆனால் ப்ரஹ்மம் ஜீவனாக ஆகியுள்ளது. இதாலும் அவித்யை நிருபிக்கப் படுகிறது. இவ்வவித்யை ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தை மறைப்பதுடன் பல வகையான ப்ரமங்களையும் உண்டுபண்ணும் பெரியதொரு தோஷமாம். இத்தோஷமும் பொய்யானதே. இதை மெய்யென ஒப்புக் கொண்டால் ப்ரஹ்மம் ஒன்றே ஸத்யம் என்ற அத்வைதக் கொள்கைக்கு ஹாநி உண்டாம். எனவே அதை அபரமார்த்தம் என்றே சொல்கின்றீர்கள்.

நாம் காணும் இவ்வுலகம் முழுவதும் அபரமார்த்தம் என்பதை உபபாதிப்பதற்காக நீங்கள் அவித்யை என்பதை ஒப்புக்கொள்கிறீர்கள். இதனால் ஒரு வஸ்துவின் அபரமார்த்தத் தன்மையை - உண்மை இன்மையை - உபபாதானம் செய்வதற்கு அவித்யை போன்றதொரு தோஷத்தை ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும் எனச் சொன்னதாயிற்று. அப்படியாயின் நீங்கள் ஒத்துக் கொள்ளும் அவித்யை அபரமார்த்தமானால் அதன் அபரமார்த்தத் தன்மையை உபபாதிக்க மற்றொரு தோஷத்தை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். பின் அத்தோஷத்தின்

அபரமார்த்தத்தை உபபாதிக்க மற்றொரு தோஷம் என்றிப்படிச் சொல்லிக் கொண்டே போனால் இதற்கு முடிவு எவ்விடத்தில் உண்டாம். எங்கும் உண்டாகாதாகையால் அநவஸ்தை என்ற தோஷம் உண்டாம்.

ஒப்புக் கொள்ளும் தோஷம் அபரமார்த்தமாக இருக்கக்கூடாதாகையால் ''ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமே அந்த அவித்யையாகிற தோஷம்'' என்கின்றோம் என்பீராகில் அத்வைத ஹாநியும் அநவஸ்தையும் போம்; ஆனால் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம் நித்யமானதால் அவித்யையும் நித்யமாக ஆகவேண்டியிருக்கும். அப்போது அந்த அவித்யை ஒருபோதும் கழியாது. அதுபோகாத போது தத்வஜ்ஞாநம் உண்டாக வழியில்லை. தத்துவ ஜ்ஞாநம் உண்டாகவில்லையேல் ''தத்வ ஜ்ஞாநம் உண்டானால் ப்ரமம் விலகுகின்றது'' எனச் சொல்லும் உங்கள் மதத்துக்கு ஒத்துவராதன்றோ? ஆகையால் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபமே அவித்யை எனச் சொல்வதும் தகாததே.

அவித்தை என்பது அநாதி. அதன் அபரமார்த்தத் தன்மையை உபபாதிக்க மற்றொரு தோஷம் தேவை இல்லை. ஆகையால் அநவஸ்தா தோஷம் தோன்ற வழியில்லை என்பரோ என எண்ணி அதற்கும் ஸமாதாநம் அருள்கிறார். ''தஸ்யா:ச அநாதித்வேபி'' என்பதால்.

அவித்யையை நீங்கள் அபரமார்த்தமான வஸ்து என்றே சொல்கின்றீர்கள். அபரமார்த்தமான அதற்குச் சொல்லப்படும் அநாதித் தன்மையானது ''அது ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதன்று. அது ப்ரஹ்மமமே'' என்று பாவிப்பதால் மட்டும் அதற்கு ஸம்பவிக்கக் கூடும். அப்போது இந்த அவித்யையின் அபரமார்த்த தர்சனத்துக்கு மூலமாக மற்றுமொரு பரமார்த்த தோஷத்தையும் ஒத்துக் கொள்ளவில்லை யாகையால் ப்ரஹ்மத்தையே அந்த அபரமார்த்த தர்சனத்துக்கு மூலமாக ஒப்புக் கொள்ள வேண்டும். அப்படியானால் ப்ரஹ்மம் நித்யமாகையால் அந்த அபரமார்த்த பேத தர்சனமும் நித்யமாகும்; அநிர்மோக்ஷம் ஸம்பவிக்கும். அதாவது அவித்யை அபரமார்த்தம் என்றும் அந்த பரமார்த்த தர்சனத்துக்கு ப்ரஹ்மம் மூலம் என்றும்



ஒத்துக் கொண்டால் ப்ரஹ்மம் இருக்கும்வரை அபரமார்த்த தர்சனமும் இருக்கும். அது போக வேண்டுமானால் ப்ரஹ்மம் போக வேண்டும். இரண்டுமே ஏற்கத் தக்கதில்லை யாகையால் அபரமார்த்த தர்சனத்துக்கு ப்ரஹ்மத்தை மூலமாக ஒத்துக் கொள்ளாது போனால் கீழ்ச் சொன்ன அத்வைத ஹாநியும் அநவஸ்தையும் வந்துசேரும். ஆக அவித்யையை பரமார்த்தமென்றும் அபரமார்த்தம் என்றும் சொல்ல முடியாது எனத் தேறிற்று.

### அத்வைதிகளின் ஏகஜீவவாத கண்டநம்

५६. अत एव इदमपि निरस्तम् । ''एकमेव शरीरं जीववत्, निर्जीवानीतराणि शरीराणि । यथा स्वप्नदृष्ट नानाविधशरीराणां निर्जीवत्वम् । तत्र स्वप्ने द्रष्टुश्शरीरमेकमेव जीववत् । तस्य स्वप्नवेलायां दृश्यभूतनानाविधानन्तशरीराणां निर्जीवत्वमेव । अनेनैकेनैव अन्येषां जीवानां शरीराणां च परिकल्पितत्वात् जीवाः मिथ्याभूताः'' इति । ब्रह्मणः स्वस्वरूपव्यतिरिक्तस्य जीवभावस्य सर्वशरीराणां च कल्पितत्वात्, एकस्मिन्नपि शरीरे शरीरवत्, जीवसद्भावस्य च मिथ्यारूपत्वात् सर्वाणि शरीराणि मिथ्यारूपाणि । तत्र जीवभावश्च मिथ्यारूपः' इति । एकस्य शरीरस्य तत्र जीवसद्भावस्य च न कश्चिद्विशेषः । अस्माकं तु स्वप्ने द्रष्टुश्शरीरस्य तस्मिन्नात्मसद्भावस्य च प्रबोधवेलायामबाधितत्वात्, अन्येषां शरीराणां तद्गतजीवानां च बाधितत्वात् ते सर्वे मिथ्याभूताः । स्वशरीरमेकम्, तस्मिन्, जीवभावश्च परमार्थः इति विशेषः ॥

56. அத்வைதிகளால் செய்யப்படும் ஏகஜீவவாதத்தை உபபாதனம் செய்து கண்டிக்கத் தொடங்குகிறார் ''அதஏவ'' என்பது முதல், அதஏவ—இக்காரணத்தாலேயே, அதாவது ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் ஸத்யம், மற்றவை அனைத்தும் பொய் என நீங்கள் ஒத்துக்கொண்டுள்ளமையால், அத்வைதிகள் ஏகஜீவவாதத்தைப் பின்வருமாறு உபபாதனம் செய்கின்றனர். உலகில் எண்ணற்ற சரீரங்கள் காணக் கிடைக்கின்றன. இவற்றுள் ஏதோ ஒரு சரீரத்தில்தான் ப்ரஹ்மம் ஜீவனாக மாறி

உலகமாகிய கனவைக் காண்கின்றது. அதன் கனவில் பல சரீரங்களும் ஒவ்வொரு சரீரத்தில் ஒவ்வொரு ஜீவன்களாகப் பல ஜீவன் அமர்ந்துகொண்டுப் பலபல கார்யங்களைச் செய்வதாயும் தோன்றுகின்றது. இப்பல சரீரங்களும் பல ஜீவன்களும் பொய்யானவைகளே. உண்மையில் அவை ஜீவன் அற்றவைகளே. எந்த ஒரு சரீரத்தில் ப்ரஹ்மம் ஜீவனாக மாறி அமர்ந்துகொண்டு இவ்வுலகக் கனவை காண்கின்றதோ அந்த ஒரு சரீரம் தான் உண்மையில் உயிருள்ள சரீரம், இதுதான் அவர்கள் சொல்லும் ஏகஜீவவாதம், இதற்கு லௌகிக த்ருஷ்டாந்தம் ஒன்றையும் காட்டுகின்றனர். ஒருவன் தான் உறங்கும் போதுப் பல்பல மனிதர் பலபலக் கார்யங்களைச் செய்வதாகக் கனவு காண்கின்றான். இப்படிக் கனவில் காணப்படுபவர் அனைவரும் உண்மையில் ஜீவன் அற்றவர்களே. உயிருள்ளவர் போல் தோற்றமளிக்கின்றனரேயன்றி உண்மையில் இல்லை. எந்த சரீரத்தில் மனிதன் அமர்ந்துகொண்டு கனவைக் காண்கின்றானோ அந்த சரீரம் ஒன்றே உண்மையில் உயிருள்ளதாம்: அது போன்றே எந்த சரீரத்தில் ப்ரஹ்மம் ஜீவனாகமாறி அமர்ந்து கனவு காண்கின்றதோ அவ்வுடல் ஒன்றே ஜீவனுடையது. அந்த ப்ரஹ்மத்துக்கு இவ்வுலகக் கனவில் எத்தனை சரீரங்கள் புலப்படுகின்றனவோ அவை அனைத்தும் ஜீவனுடன் கூடியனபோல் தோற்றமளித்தாலும் உண்மையில் ஜீவனற்றவையே என அவர்கள் வாதிக்கின்றனர்.

இதைப் பின்வருமாறு கண்டிக்கின்றார் ஸ்வாமி, உங்கள் மதத்தில் ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் ஸத்யமானது மற்றவையாவும் பொய்யானவை; அவித்யையால் கற்பிக்கப்பட்டவை. தூக்கத்தில் கனவில் பலபலவற்றைக் கண்டவன் விழித்துக்கொண்டபின் அவன் கண்டவை எல்லாம் எப்படி அழிந்துவிடுகின்றனவோ அப்படியே தத்வ ஜ்ஞாநத்தால் ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்தவை அனைத்தும் பொய்யாகி விடுகின்றன. விழித்தெழுந்தவன் மட்டும் உண்மையாக இருப்பது போல் ப்ரஹ்மம் மட்டும் நிற்கிறது; மற்றவை அழிகின்றன என்றன்றோ நீங்கள் உபபாதனம் செய்கின்றீர்கள். இது உங்கள் ஸித்தாந்தத்துக்குப் பொருந்தாது. ஏனெனில் உங்கள் மதத்தில் விழித்தெழுந்த அச்சரீரமும் அதிலுள்ள ஜீவனும் தத்வ ஜ்ஞாநத்தால் மோக்ஷரூப ஜாகரண நிலையில் அழிபவையன்றோ? உண்மையில் அழியும் தன்மையதான அவ்வுடலும் ப்ரஹ்மத்தின் ஜீவபாவமும் ப்ரமத்தால் உள்ளது போல் தோற்றுகின்றதேயன்றி அவ்விரண்டும் ஸ்வப்நத்தில் காணப்படும் ஏனையவற்றைப் போல் அழியக்கூடியனவே. அங்ஙனமாக ஒரு சரீரம் மட்டும் ஜீவனுடன் கூடியது ஏனையவை அழிபவை என வேற்றுமை கல்பிப்பது உங்கள் மதத்தில் பொருந்தாது.

நாங்கள் உலகை ஸத்யம் — உண்மை — என ஒத்துக் கொண்டுள்ளோம், ஆகவே ஸ்வப்னம் காண்பவன் உடல், அதில் ஜீவன் இருத்தல், என்னுமிரண்டும் கனவு முடிந்து விழித்த பின்பும் அபாதிதங்களாக இருப்பதால் அவை உண்மையானவையே. கனவில் காணப்படும் ஏனைய சரீரங்களும் அவற்றுள் ஜீவன்கள் இருப்பதும் ஸ்வப்னம் கழிந்தபின் பாதிதங்களாக ஆகிவிடுவதால் அவை பொய்யே, ஆகவே உங்களுடைய ஏக ஜீவவாதம் உங்கள் கோட்பாட்டின்படி பொருந்தாது என ஏகஜீவ வாதத்தை ஸ்வாமி கண்டித்தருளினார்.

### நிவ்ருத்யநுபபத்தியின் வர்ணனை

५७. अपि च केन वा अविद्यानिवृत्तिः? सा च कीदृशी? इति विवेचनीयम् । ''ऐक्यज्ञानं निवर्तकम्, निवृत्तिश्च अनिर्वचनीय प्रत्यनीकाकारा'' इति चेत्, अनिर्वचनीयप्रत्यनीकं निर्वचनीयम् । तच्च सद्वा? असद्वा? द्विरूपं वा? कोटयन्तरं न विद्यते ॥

ब्रह्मव्यतिरेकेण एतदभ्युपगमे पुनरप्यविद्या न निवृत्ता स्यात्ः ब्रह्मैव चेन्निवृत्तिः, 'तत् प्रागप्यविशिष्टमिति, वेदान्तज्ञानात्पूर्वमेव निवृत्तिस्स्यात् । ''ऐक्यज्ञानं निवर्तकम्, तदभावात् संसारः'' इति भवद्दर्शनं विहन्येत ॥

57. இதுவரை அவித்யையின் ஸ்வரூப அநுபபத்தி நிரூபிக்கப்பட்டது. ப்ரஸங்காத் ஏக ஜீவ வாதமும்

நிரஸிக்கப்பட்டது, தற்போது அவித்யையின் நிவ்ருத்தி அநுபபத்தியும் நிவர்த்தக அநுபபத்தியும் உபபாதிக்கப்படுகின்றன. இவற்றுள் ''எல்லாம் ப்ரஹ்மமே என்ற ஜ்ஞாநத்தால் அவித்யையின் நிவ்ருத்தி ஏற்படுகிறது'' என்று அத்வைதிகளால் சொல்லப்படும் அவித்யா நிவ்ருத்தியானது எப்படிப்பட்டதென நிரூபிக்கத்தகாதது என்பது நிவ்ருத்தி அநுபபத்தியாம். அந்த அவித்தையைப் போக்குவதாகச் சொல்லப்படும் ஜ்ஞாநம் எத்தகையதென நிரூபிக்கத் தகாதது என்பது நிவர்த்தக அநுபபத்தியாம்.

அத்வைதிகள் வ்யாவஹாரிக தசை, பாரமார்த்திக தசை என்பதாக இரண்டு தசைகளை ஒத்துக்கொண்டுள்ளனர், அவித்தையின் தொடர்பைப் பெற்று பேததர்சனம் உள்ள தசை வ்யாவஹாரிக தசை, வாக்யார்த்த ஜ்ஞாநத்தால் அவித்யை நிவ்ருத்தியானபின் ஜீவப்ரஹ்ம ஐக்ய ஜ்ஞாநம் பெற்ற தசை பாரமார்த்திக தசை என்கின்றனர். இந்த அவித்யாநிவ்ருத்திக்கு அநுபபத்தியை இப்போது உபபாதநம் செய்கின்றார்.

இந்த அவித்யை எதனால் நிவர்த்திக்கப்படுகின்றது? அதன் நிவர்த்தி என்பது எப்படிப்பட்டது? என்பதை ஆராய்ந்து பார்க்கவேண்டும், நீங்கள் அவித்யையை ஸதஸத் அநிர்வசநீயா-ஸத் என்றாவது, அஸத் என்றாவது, இரண்டும் என்றாவது, நிரூபணம் செய்யக்கூடாதது, ஆகையால் அந்த அவித்யையின் நிவ்ருத்தியை ஸதஸதநிர்வசநீயத்துக்கு எதிரான ஆகாரத்துடன் கூடியதெனச் சொல்ல வேண்டும் என்கின்றீர்கள். அதாவது அவித்யையின் நிவ்ருத்தி என்பது ஸத் என்றாவது அஸத் என்றாவது இரண்டும் என்றாவது சொல்லக்கூடும் என்பதாயிற்று, அப்படியாயின் ஸத் என்பதற்குப் பரமார்த்தம் என்பது பொருள், அவித்யையின் நிவ்ருத்தியைப் பரமார்த்தம் எனின் அது ப்ரஹ்மத்திலும் வேறுபட்டது எனின் அப்போது ப்ரஹ்மத்திலும் வேறான ஒரு பரமார்த்த வஸ்துவை ஒத்துக்கொண்டதாக ஆகின்றபடியால் அது அத்வைத மதத்துக்கு ஹாநியைத் தோற்றுவிக்கும். மேலும் நீங்கள் ப்ரஹ்மத்தை விட வேறொரு பொருள் இருக்குமாயின் அப்போது அவித்யையும் உள்ளது எனச் சொல்கின்றீர்கள், இந்நிலையில் ப்ரஹ்மத்திலும் வேறான



அவித்யாநிவ்ருத்தி இருக்குமாயின் அவித்யையும் உள்ளது என்றாயிற்று. அப்படியானால் அவித்யா நிவ்ருத்தி எப்படி உண்டாம்? வேறுபட்டதெனச் சொல்லாது ப்ரஹ்மமே எனின் ப்ரஹ்மம் என்றென்றும் நித்யமாய் உள்ள வஸ்துவானமையின் வேதாந்த ஜ்ஞாநத்துக்கு முன்பும் இருப்பதாயிற்று, ஆகவே ப்ரஹ்மம் போல் நிவ்ருத்தியும் எப்போதும் இருப்பதே என்றாயிற்று. அதாவது வேதாந்த ஜ்ஞாநம் உண்டாவதற்கு முன்பும் நிவ்ருத்தி உண்டாகும் என்று சொன்னதாயிற்று. இது ''ஐக்ய ஜ்ஞாநம் உண்டாகிய பின்பே மோக்ஷம், அதற்கு முன் ஸம்ஸாரமே'' என்ற கூற்றுக்கு விரோதமாம், எனவே அவித்யாநிவ்ருத்தியை இந்த இரண்டு விதங்களுள் ஒருவிதமாகவும் சொல்லமுடியாதென்றதாயிற்று.

அவித்யையின் நிவ்ருத்தி பரமார்த்தம் என்று சொன்னாலன்றோ இக்குற்றம்? அப்படிச் சொல்லவில்லை; அபரமார்த்தம் என்கிறோம், எனின் அதுவும் சொல்ல முடியாததே, ஏனெனில் அது ப்ரஹ்மத்தை விட வேறானதா? அன்றி ப்ரஹ்மமேயா? என்ற வினா எழும். இது பரமார்த்த பக்ஷமல்லாத-அபரமார்த்த - பக்ஷமாகையால் பரமார்த்தமான ப்ரஹ்மம் எனச் சொல்ல முடியாது. வேறானதென்றே சொல்லவேண்டும், அங்ஙனமாயின் இது அபரமார்த்தம் ஆகையால் அதற்கு வேறொரு அவித்யையைக் காரணமாக ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். இப்படியாக முன்போல் அநவஸ்தை என்ற தோஷம் வருமாகையால் அவித்யைக்கு நிவ்ருத்தியில்லை என்றே சொல்ல வேண்டியிருக்கும், ஆகையால் அபரமார்த்த பக்ஷத்திலும் அவித்யா நிவ்ருத்தி உண்டாகாது.

இந்த நிவ்ருத்தி பரமார்த்தம் அபரமார்த்தம் இரண்டுமே என்றாலும் அதில் பரமார்த்தம் அபரமார்த்தம் இரண்டும் இருப்பதால் கீழ் அவ்விரண்டுக்கும் சொன்ன தூஷணங்கள் பொருந்துமாகையால் அதுவும் சொல்ல முடியாததேயாம்.

இதுவே நிவ்ருத்யநுபபத்தியாம்.

### நிவர்த்தக அநுபபத்தியின் வர்ணனை

५८. किञ्च निवर्तकज्ञानस्याप्यविद्यारूपत्वात्' तन्निवर्तनं केनेति

वक्तव्यम् । निवर्तकज्ञानं स्वेतरसमस्तभेदं निवर्त्य, क्षणिकत्वादेव स्वयमेव विनश्यति । दावानलविषनाशन विषान्तरवत् इति चेत्, न । निवर्तकज्ञानस्य ब्रह्मव्यतिरिक्तत्वेन तत्स्वरूप-तदुत्पत्तिविनाशानां मिथ्यारूपत्वात् तद्विनाशरूपा अविद्या तिष्ठत्येवेति, तद्विनाशदर्शनस्य निवर्तकं मन्तव्यमेव । दावाग्न्यादीनामपि पूर्वावस्थाविरोधिपरिणाम-परम्परा अवर्जनीयैव ॥

58. இதில் நிவர்த்தக அநுபபத்தி நிரூபிக்கப்படுகிறது. அதாவது ஐக்ய ஜ்ஞாநம் அவித்யையைப் போக்காது எனப்படுகிறது. ஜ்ஞாநம் ஸ்வரூபபூதஜ்ஞாநம் என்றும் ப்ரமாண ஜந்ய ஜ்ஞாநம் என்றும் இரண்டு வகைப்படும். ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்பது போன்ற ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபமே ஸ்வரூபபூத ஜ்ஞாநம் எனப்படும். அது பரமார்த்தமானது; எப்பொழுதும் இருப்பது; ப்ரமாணத்தால் உண்டாவதன்று. வேதாந்தம் முதலிய சாஸ்த்ரங்களை அப்யஸித்து அதனால் உண்டாகும் ஜ்ஞாநத்தை ப்ரமாணஜந்ய ஜ்ஞாநம் என்பர்.

ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றவையெல்லாம் பொய். அவை அவித்யையால் தோன்றுவன என்பது அத்வைதிகளின் கொள்கை ஆகையால் இந்த ப்ரமாண ஜந்ய ஜ்ஞாநத்தையும் அவர்கள் அவித்யா ரூபமென்றே சொல்லவேண்டும், இவ்விரண்டு ஜ்ஞாநங்களுள் எந்த ஜ்ஞாநத்துக்கு அவித்யையைப் போக்கும் தகுதி உண்டெனின் ப்ரமாண ஜந்ய ஜ்ஞாநத்துக்கே அத்தகுதியைச் சொல்லவேண்டும், ஸ்வரூப பூத ஜ்ஞாநம் எப்போதும் இருப்பதாகையால் அவித்யாநிவ்ருத்தியும் எப்போதும் இருக்கிறது எனச் சொல்லவேண்டி வரும். அப்போது ஸம்ஸாரம் என்பதே இல்லாதுபோம், ஆகையால் அந்த ஜ்ஞாநத்துக்கு அவித்யையைப் போக்கும் தன்மையை அவர்கள் ஏற்பதில்லை, அவித்யாரூபமான இந்த ப்ரமாண ஜந்ய நிவர்தக ஜ்ஞாநமானது தன்னைத் தவிர்த்த அனைத்து பேதங்களையும் நிவ்ருத்தி செய்துவிட்டுத் தானும் நிவ்ருத்தி ஆகிவிடுகின்றது, எல்லா ஜ்ஞாநமும் கணப்பொழுதே இருப்பவையாகையால்



அடுத்த கணத்தில் தானாகவே அழிந்துவிடுகின்றது, இதன் அழிவுக்காக வேறொரு காரணம் தேடவேண்டிய ஆவச்யகமே இல்லை, தானாகவே அழியும் பல பொருள்களை நாம் கண்கூடாகக் காண்கிறோம், காட்டுத்தீ காட்டிலுள்ள அனைத்தையும் அழித்தபின் தானாகவே அழிந்து போகின்றது. ஒரு விஷத்தைப் போக்குவதற்காகக் கொடுக்கப்படும் மறுவிஷம் முன் விஷத்தை அழித்தபின் இரண்டாவதாக கொடுக்கப்பட்ட விஷம் தானாகவே அழிந்து போகின்றது. அதுபோன்றே அனைத்து பேதங்களையும் அழிக்கும் ஆற்றல் உடைய ஐக்ய ஜ்ஞாநம் அனைத்தையும் அழித்தபின் தானாகவே அழிந்துவிடுகிறது என உதாஹரணமும் அவர்கள் காட்டுகின்றனர்.

இது பொருந்தாதென்கிறார் ஸ்வாமி, இந்த நிவர்தக ஜ்ஞாநமாகிய ஐக்ய ஜ்ஞாநம் வேதாந்த வாக்யார்த்த ச்ரவணத்தால் உண்டுபண்ணப்பட்ட ஜ்ஞாநமாகையால் ப்ரஹ்மத்தைக்காட்டிலும் வேறுபட்டதாயிற்று, அதனால் ஐக்ய ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் மித்யையாயிற்று. அதன் உத்பத்தி, இருப்பு, விநாசம் எல்லாம் கல்பிக்கப்பட்டவை, வாஸ்தவமானவை அல்ல, வாஸ்தவமானதாக இருப்பின் அதன் விநாசமும் வாஸ்தவமானதாம், ஆனால் இங்கு அதன் உத்பத்தி ஸ்திதியைப் போல் அதன் ஸ்வரூப விநாசங்களும் கல்பிக்கப்பட்டவைகளே, ஆகையால் நிவர்தக ஜ்ஞாநம் பேததர்சனத்தைப் போக்கித்தானும் அழிந்த பின்பும் அந்த நிவர்தக ஜ்ஞாநத்தின் விநாசம் இருக்கின்றது என்பதை ஒத்துக்கொள்ளவேண்டும், இந்த விநாசம் அவித்யையால் கல்பிக்கப்படுவது. ஆகவே இந்த விநாசம் இருக்கும் வரை அவித்யையும் இருக்கிறதென்றே சொல்லவேண்டும், மித்யையான பதார்த்தங்களின் ஜ்ஞாநம் இருக்கும் வரை அப் பதார்த்தங்களும் இருக்கின்றனவென்றே சொல்ல வேண்டும், எனவே விநாசம் இருக்கும் வரை அது ப்ரஹ்மத்தின் கண்களுக்குப் புலப்பட்டுக்கொண்டிருக்கிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். மித்யையான பதார்த்தங்களின் அழிவை ப்ரஹ்மம் காணுமாயின் அதற்கு ப்ரமம் உண்டாகியுள்ளது என்பதாயிற்று, இந்த ப்ரமத்தின் நிவ்ருத்தி

எதனல் ஏற்படும்? இதற்கு யாது பதிலுள்ளது அத்வைதிகளிடம்?

மேலும் காட்டுத்தீயையும் விஷத்தைப் போக்கும் வேறு ஒரு விஷத்தையும் உபமாநமாகக் கொடுத்ததும் பொருத்தம் உடையதன்று. நாசம் என்பது யாது? முன் இருந்த நிலைக்கு விருத்தமானதாய் புதிதான வேறொரு நிலையை அடைவதேயன்றோ? காட்டுத் தீ அழிந்து போயிற்று என்றால் என்ன பொருள்? எரிக்க முடிந்தவற்றை எரித்த பின் அக்நி தமது தன்மையைப் போக்கிக்கொண்டு அதற்கு மாறான காட்டுத்தலமாம் தன்மையைப் பெற்றிருக்கிறது என்பது தானே! வேறென்ன காண்கிறோம் அங்கு! இதே போல் அவித்யை நாசத்தின் விஷயத்திலும் அவித்யை தமது தன்மையை விட்டு மாறான வேறுநிலையை அடைந்துள்ளது என்றுதானே சொல்ல வேண்டும்! இதனல் அவித்யை வேறு வடிவத்தில் உள்ளது என்பது கிடைக்குமேயன்றி அது அடியோடு அழிந்து போயிற்று என்பது ஸித்திக்காதன்றோ! ஆகவே அவித்யா நிவ்ருத்தி என்பது எப்போதும் உண்டாகாதாகையால் நிவர்தக ஜ்ஞாநமும் தோன்றாது என்றதாயிற்று.

### ஜ்ஞாத்ரநுபபத்தி வர்ணனை

५९. अपि च चिन्मात्रब्रह्मव्यतिरिक्तकृत्स्ननिषेधविषयज्ञानस्य कोऽयं ज्ञाता? अध्यासरूपः इति चेत्, न; तस्य निषेध्यतया निवर्तकज्ञानकर्मत्वात् तत्कर्तृत्वानुपपत्तेः । ब्रह्मस्वरूपमेव इति चेत्, न। ब्रह्मणः निवर्तकज्ञानं प्रति ज्ञातृत्वं किं स्वरूपम्, उत अध्यस्तम्? अध्यस्तं चेत् अयमध्यासः, तन्मूलाविद्यान्तरं च निवर्तक ज्ञानाविषयतया तिष्ठत्येव । तन्निवर्तकान्तराभ्युपगमे, तस्यापि त्रिरूपतया अनवस्थैव । सर्वस्य हि ज्ञानस्य त्रिरूपत्वविरहे ज्ञानत्वमेव हीयेत; कस्यचित् कञ्चन अर्थविशेषं प्रति सिद्धिरूपत्वात् । ज्ञानस्य त्रिरूपत्वविरहे, भवतां स्वरूपभूतज्ञानवत् निवर्तकज्ञानमपि अनिवर्तकं स्यात् । ब्रह्मस्वरूपस्यैव ज्ञातृत्वाभ्युपगमे, अस्मदीयपक्ष एव परिगृहीतस्स्यात् । ''निवर्तकज्ञानस्वरूपज्ञातृत्वं च स्वनिवर्त्यान्तर्गतम्'' इति वचनम्, ''भूतलव्यतिरिक्तं कृत्स्नं छिन्नं देवदत्तेन'' इत्यस्यामेव छेदनक्रियायाम् अस्याः छेदनक्रियायाः, छेत्तृत्वस्य च छेद्यान्तर्भाववचनवत् उपहास्यम् ॥



59. நிவ்ருத்தி நிவர்தக அநுபபத்திகளை நிரூபித்துவிட்டு இப்போது ஜ்ஞாதாவின் - அறிகின்றவனின் - அநுபபத்தியை நிரூபிக்கின்றார். சிந்மாத்ர ப்ரஹ்மம் ஒன்றே மெய்யானது. அதைத் தவிர்த்து உலகிலுள்ள அத்தனையும் பொய். அவை அவித்தையால் புலப்படுபவை, தத்வ ஜ்ஞாநத்தால் அவை அழிந்து விடுகின்றன என்பது அத்வைதிகளின் கொள்கை. ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றவற்றின் அபாவத்தை அறியும் ஜ்ஞாநம்தான் நிஷேத ஜ்ஞாநம், அல்லது நிவர்த்தகஜ்ஞாநம் எனப்படுகிறது. இந்த ஜ்ஞாநம் யாருக்கு ஏற்படுகின்றது? எவனிடம் இந்த ஜ்ஞாநம் தங்குகிறது? என்பதே இப்போது விசாரிக்கப்படுகிறது.

ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்தவை யாவும் பொய்யானமையின் ப்ரஹ்மத்தில் அத்யஸிக்கப்பட்ட (ஒன்றின் மீது பிறதொன்றின் தன்மையை ஏறிடுவது அத்யாஸம். இதனைக் கீழே விவரித்துள்ளோம்) அஹங்காரம் தான் ஜ்ஞாதா - அறிபவன் - என்றால் அவன் நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்துக்குக் கர்தாவாக - எழுவாயாக - இருக்க முடியாது. அவன் ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டவனானமையின் அவனும் அழிக்கப்படவேண்டியவனே. தத்வஜ்ஞாநம் அவனையும் அழிக்கும். ஆகவே கர்மாவாக - செயப்படு பொருளாக - ஆகலாமேயன்றி நிவர்த்தக ஜ்ஞாந கர்த்தாவாக - ப்ரஹ்ம வ்யதிரிக்தத்தை அழிப்பவனாக - ஆக முடியாது. கர்த்தாவும் கர்மாவும் - எழுவாயும் செயப்படு பொருளும் - வெவ்வேறாகத்தானே இருக்கும்.

நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தை அறிபவன் - ஜ்ஞாதா - ப்ரஹ்மமே எனச் சொல்வீராகில் இந்த நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தை அறியும் தன்மையாம் - ஜ்ஞாத்ருத்வம் - ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸ்வாபாவிகமா? - இயல்பானதா? அல்லது ஆரோபிதமா? ஏறிடப் பட்டதா - எனச் சொல்ல வேண்டும். இந்த ஜ்ஞாத்ருத்வ

தர்மம் ப்ரஹ்மத்தில் ஆரோபிக்கப்பட்டது - ஏறிடப்பட்டது - எனின், நிவர்த்தக ஜ்ஞாநம் இருக்கும் போதும் ப்ரஹ்மத்தினிடம் ஜ்ஞாத்ருத்வ அத்யாஸமும் அதற்குக் காரணமான அவித்யையும் இருக்கும், இவ்விரண்டும் நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தால் போக்கப்படமாட்டா.

இத்தோஷத்தைப் போக்க ப்ரஹ்மத்திலுள்ள இவ்விரண்டும் பிறிதொரு நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தால் போக்கப்படுகிறது என்பீராகில் அந்த நிவர்த்தக ஜ்ஞாநமும் ஒரு ஜ்ஞாதாவிடமே இருக்க வேண்டும். மேலும் அதில் ஜ்ஞாநம் - அறிவு, ஜ்ஞாதா - அறிபவன், ஜ்ஞேயம் - அறியப்படும் வஸ்து - என்ற மூன்று இருக்க வேண்டும், இந்த மூன்று அம்சங்களை ஒத்துக்கொள்ளாவிடில் ஜ்ஞாநத்துக்கு ஜ்ஞாநத்தன்மையே இல்லாதுபோம். அறிந்துகொண்ட பொருள் ஜ்ஞேயம், அறிந்துகொண்டவன் ஜ்ஞாதா, இப்படியாக அனைத்து ப்ரமாண ஜந்ய ஞாநங்களும் இம் மூன்றையும் பெற்றிருக்கும், இதை நீங்களும் ஒப்புக்கொண்டுள்ளீர்கள். ஆகவே இந்த இரண்டாவது நிவர்த்தக ஜ்ஞாநதுக்கு இம் மூன்றை ஒப்புக்கொள்ளாது முன் போல் ப்ரஹ்மமே ஜ்ஞாதா என்றும் அதில் ஜ்ஞாத்ருத்வம் ஆரோபிதம் என்றும் சொல்வீராகில் முன் சொன்னது போல் ஜ்ஞாத்ருத்வ அத்யாஸமும் அதற்குக் காரணமான அவித்யையும் ப்ரஹ்மத்தினிடம் இருக்கும் என்ற தோஷம் வரும், அதைப் போக்க மூன்றாவது எல அநவஸ்தை வரும், எப்படி நீங்கள் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநஸ்வரூபமாக இருந்த போதும் அதில் இந்த மூன்று அம்சங்களும் இல்லாமையால் அது நிவர்த்தக ஜ்ஞானமாக ஆகவில்லை என்கிறீர்களோ அது போன்றே இந்த நிவர்த்தக ஜ்ஞாநமும் இம் மூன்று அம்சங்களைப் பெறாது போமேல் நிவர்த்தக ஜ்ஞானமாகாது, எப்போதும் அழியாது நிற்கும்.

இக் குற்றத்தைப் போக்க ஜ்ஞாத்ருத்வ தர்மம் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸ்வாபாவிகம், ஏறிடப்பட்டதன்று என்பீராகில் விசிஷ்டாத்வைதிகளான எங்கள் ஸித்தாந்தத்தைப் பின்பற்றியவர்களாவீர், விசிஷ்டாத்வைதிகளின் ஸித்தாந்தத்தில் தான் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஜ்ஞாத்ருத்வம் ஸ்வாபாவிகம் என ஒத்துக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. அத்வைதிகளின் மதம் ப்ரஹ்மத்தில் எந்த தர்மமும் கிடையாது என்பதே. ஜ்ஞாத்ருத்வ தர்மத்தை இயற்கையானதென ஒத்துக் கொண்டால் அத்வைத ஸித்தாந்தத்திற்கு அழிவு உண்டாம்.



நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தின் மூலமாக எவை எவை நிவர்த்திப்பிக்கத் தகுதி உள்ளவைகளோ அவற்றுள் இந்த ஜ்ஞாத்ருத்வமும் அடங்கியுள்ளது. அதாவது அவித்யை முதலானவை நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தால் எப்படி நிவர்த்திப்பிக்கப் படுகின்றனவோ அப்படி நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தைக் குறித்து உண்டாகும் ஜ்ஞாத்ருத்வமும், அந்த நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தாலேயே போக்கப்படுகின்றது என்பீராகில் அது பரிஹாஸத்துக்குரியது, இதை ஒரு உதாஹரணத்தின் மூலமாக விளக்குவோம். ''பூமி நீங்கலாக மற்றைய அனைத்தும் தேவ தத்தனால் வெட்டப்பட்டது'' எனச் சொன்னால் இதில் மற்றைய அனைத்தும் என்றுள்ளதால் வெட்டத் தகுதி வாய்ந்தவை எவையுண்டோ அவைகளை மட்டுமன்றோ ஏற்க வேண்டும்? அப்படி இல்லாது மற்றைய அனைத்தும் என்ற சொல்லின் வலிமையைக் கொண்டு தேவதத்தனைத் தவிர்த்த அவனது வெட்டும் செயலும், செயலுக்கு அவன் கர்த்தாவாக இருக்கும் தன்மையும் வெட்டப்பட்டன என்றால் அது பொருத்தம் உடையதாமோ? இவற்றை வெட்டமுடியுமோ? இவை வெட்டு போய்விட்டால் அவனால் வெட்டவே முடியாதன்றோ? அது போன்றே நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தால் ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்து அனைத்தும் அழியும்போது நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தின் ஸ்வரூபமும் அதன் ஜ்ஞாத்ருத்வமும் இருந்தே தீர வேண்டுமன்றோ? அவற்றையும் அழிவதில் உள்ளடக்குவது பரிஹாஸத்துக்கு உரியதன்றோ?

### நிவர்த்தக ஜ்ஞாநத்தை உண்டுபண்ணும் ஸாமக்ரியின் அநுபபத்தி வர்ணனை

६०. अपि च निखिलभेदनिवर्तकमिदमैक्यज्ञानं केन जातम्-इति विवेचनीयम् । श्रुत्यैव इति चेत्, न । तस्याः ब्रह्मव्यतिरिक्तायाः अविद्यापरिकल्पितत्वात्, प्रपञ्च बाधकज्ञानोत्पादकत्वं न संभवति ।

तथा हि— दुष्टकारणजन्यमपि रज्जुसर्पज्ञानम्, दुष्टकारणजन्येन ''रज्जुरियं न सर्पः'' इति ज्ञानेन न बाध्यते । रज्जुसर्पभये वर्तमाने, केनचिद्भ्रान्तेन पुरुषेण, रज्जुरियं न सर्पः इति उक्तेपि ''अयं भ्रान्तः इति ज्ञातेसति तद्वचनम्, ''रज्जुसर्पज्ञानस्य बाधकं न भवति, भयं च न निवर्तते; प्रयोजकज्ञानवतः श्रवणवेलायामेव हि, ब्रह्मव्यतिरिक्तत्वेन श्रुतेरपि भ्रन्तिमूलत्वं ज्ञातम् इति ॥

किञ्च, निवर्तकज्ञानस्य, ज्ञातुः, तत्सामग्रीभूतशास्त्रस्य च ब्रह्मव्यतिरिक्ततया यदि बाध्यत्वमुच्यते, हन्त ! हन्त ! तर्हि प्रपञ्चनिवृत्तेः मिथ्यात्वमापततीति प्रपञ्चस्य सत्यता स्यात्; स्वप्नदृष्ट पुरुषवाक्यावगत पित्रादिमरणस्य मिथ्यात्वेन पित्रादिसत्यतावत् । किञ्च तत्वमस्यादि वाक्यं न प्रपञ्चस्य बाधकम्, भ्रान्तिमूलत्वात्; भ्रान्तप्रयुक्तरज्जुसर्पबाधकवाक्यवत् ॥

ननु च स्वप्ने कस्मिंश्चिद्भये वर्तमाने स्वप्नदशायामेव ''अयं स्वप्नः'' इति ज्ञाते सति, पूर्वभयनिवृत्तिः दृष्टा; तद्वदत्रापि संभवति इति । नैवम्— स्वप्नवेलायामेव, ''सोऽपि स्वप्नः'' इति ज्ञाते सति पुनर्भयानिवृत्तिरेव दृष्टेति न कश्चिद्विशेषः । श्रवणवेलायामेव ''सोऽपि स्वप्नः'' इति ज्ञातमेवेत्युक्तम् ॥

*60. இதுவரை ஜ்ஞாத்ரு அநுபபத்தி நிரூபிக்கப்பட்டது. தற்போது ''ஸாமக்ரி அநுபபத்தி''யை நிரூபிக்கிறார் ''அபிச'' என்பதால், ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் மெய்யானது, மற்றைய யாவும் பொய் என்பது அத்வைதிகளின் முக்யக் கொள்கை. இந்த ஜ்ஞாநம் எதனால் உண்டாகின்றது? எனக் கேட்டால் ''இதனால் உண்டாகின்றது'' எனச் சொல்ல வேண்டுமன்றோ? அதுதான் அந்த ஜ்ஞாநத்துக்கு ஸாமக்ரீ எனப்படும். அப்படி ''இதனால் உண்டாகின்றது'' எனச் சொல்ல முடியாது எனத் தற்போது நிரூபிக்கப்படுவதால் இது ஸாமக்ரி அநுபபத்தி நிரூபணம் ஆயிற்று.*



''எல்லாம் ஒன்றே - எல்லாம் ப்ரஹ்மமே'' என்ற ஜ்ஞாநம் உண்டானால் உலகில் வெவ்வேறாகத் தோன்றும் பொருள்களின் பேதஜ்ஞாநம் போய்விடும், ஆகையால் ஐக்ய ஜ்ஞாநம் - எல்லாம் ப்ரஹ்மமே என்பது - பேதஜ்ஞாநத்தை - உலகில் வெவ்வேறாகப் பொருள்கள் தோற்றுவதை - நிவ்ருத்திக்கின்றது - போக்குகின்றது என்கின்றனர், போக்குவதை நிவர்த்தகம் என்றும், போவதை நிவர்த்யம் என்றும் வழங்குவர். பாதகம் பாத்யம் என முறையே வழங்குவதும் உண்டு, இதை நன்கு கருத்தில் கொள்க.

பல பேதங்களைப் போக்குவதாகிய இந்த நிவர்த்தக ஜ்ஞாநம் எதிலிருந்து உண்டாகின்றது? என்றால் அவர்கள் அந்த ஜ்ஞாநம் ''தத்த்வமஸி'' முதலான வேத வாக்யங்களிலிருந்து உண்டாகின்றது என்கின்றனர். அது உண்டாகாது என்பதே தற்போது விளக்கப்படுகிறது. ஏனெனில் வேதம் ப்ரஹ்மத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதாகையால் அது அவித்யையால் கல்பிக்கப்பட்டதாயிற்று, அவித்யை என்பது ஒரு தோஷம். ஆகவே அவித்யையால் கல்பிக்கப்பட்ட ச்ருதி தோஷத்தால் உண்டாகியது ஆயிற்று, தோஷத்தால் உண்டான - துஷ்டமான- ச்ருதியால் எந்த ஜ்ஞாநம் உண்டாகிறதோ அதுவும் தோஷமுடையதாம் - தூஷிதமாம், ஆகவே அந்த ஜ்ஞாநத்தால் எதையும் போக்க முடியாது. இதை ஓர் உதாஹரணத்தின் மூலம் விளக்குவோம்.

ஒருவன் தன் கண்ணிலுள்ள தோஷத்தால் கயிறைக் கண்டு பாம்பு என மிரள்கிறான். இந்த ஜ்ஞாநம் துஷ்ட காரணத்தால் உண்டாகியது என்பதில் ஸந்தேகமில்லை, இதே போல் இன்னொருவனுள்ளான். அவனும் தோஷம் உடையவனே, அவனுக்குக் கயிறைக் கண்டதும் கயிறு என்ற எண்ணம் தோன்றியதேயன்றிப் பாம்பு என்ற எண்ணம் தோன்றவில்லை, எனவே அவன் பயந்து கொண்டிருக்கும் முதல் மனிதனைப் பார்த்து இது கயிறே பாம்பன்று என அறிவுறுத்தினான். அப்படியும் முதல்வனுக்குப் பாம்பு ப்ரமம் போகவில்லை, பயமும் போகவில்லை, ஏனெனில் இரண்டாமவனது கண்களில் தோஷம் இருப்பதாகவும், அவன் ப்ரமம் உடையவன் என்றும், அவன் வாக்யத்தை

நம்பக்கூடாதென்றும் முதல்வன் எண்ணியுள்ளான், எனவே முதல்வன் ப்ரமமும் போவதில்லை; இரண்டாமவன் உபதேசத்தால் பாம்பு என்ற எண்ணமும் போவதில்லை. அதேபோல் ஒருவன் வேதாந்த சாஸ்த்ரத்தைப் படிக்கும்போது ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த அனைத்தும் பொய்; அவை அவித்யா என்ற தோஷத்தால் கல்பிக்கப்பட்டவை; அவை உள்ளனபோல் தோன்றுவது ப்ரமத்தாலேயே என அறிவது போல் வேதாந்தம் முதலிய சாஸ்த்ரங்கள் எல்லாம் ப்ரஹ்மத்தினும் வேறானவையாகையால் அவை அவித்யையால் கல்பிக்கப்பட்டவை; ஆகவே தோஷமுடையவை என்பதையும் அறிவனன்றோ? அவனுக்கு தோஷதுஷ்டமான வேதாந்த வாக்ய ஜந்ய ஜ்ஞாநம் ''உலகம் பொய்'' என்ற ஜ்ஞாநத்தை எப்படித் தோற்றுவிக்கும்? உலகம் பொய் என எப்படி அவன் தான் எண்ணுவன்? எனவே அவித்யா தோஷ தூஷிதமான வேதாந்த சாஸ்த்ரம் ப்ரபஞ்ச பாதக ஜ்ஞானத்தை உண்டுபண்ணாது.

அத்வைதிகள் ப்ரபஞ்சத்தை பாத்யம் என்றும் சாஸ்த்ரம் பாதகம் என்றும் இது வரை சொல்லி வந்தனர். சாஸ்த்ரத்திற்கு பாதகத்வம் சொல்வது பொருந்தாது என்பது தற்போது நிரூபிக்கப்பட்டது. இனி சாஸ்த்ரத்துக்கு பாத்யத்வத்தை அவர்கள் சொல்வரோ என எண்ணி அதுவும் முடியாதென்கிறார் ''நிவர்த்தக ஜ்ஞாநஸ்ய'' என்பது தொடங்கி.

இவ்வுலகை நிவ்ருத்திப்பிக்கும் ஜ்ஞாநமும், அந்த ஜ்ஞாநத்தை அறிபவனும், அந்த ஜ்ஞாநத்தைத் தோற்றுவிக்கும் சாஸ்த்ரமும் ப்ரஹ்மத்திலும் வேறுபட்டவை ஆயினமையின் அவை ப்ரமாணங்களல்ல, பிரிதொன்றால் பாதிக்கத்தக்கவையே என்பீராகில் உங்களுக்குப் பெருத்த அநிஷ்டம் உண்டாம். ப்ரபஞ்ச நிவர்த்தக ஜ்ஞாநம் முதலியவை பாதிக்கத்தக்கவை ஆமாகில் ''ப்ரபஞ்சம் பொய்'' என்பதை சாஸ்த்திரமே சொல்வதால் அந்த சாஸ்த்ரம் பாத்யமாகப் போய்விடுமேல் ''ப்ரபஞ்சம் பொய்'' என்பது பொய்யாகிவிடும். அதாவது உலகம் உண்மை எனச் சொன்னதாகிவிடும். ஒருவன் உறங்கும்போது ''உன் தந்தை இறந்து பட்டார்'' என ஒருவன் சொன்னதாகக் கனவு



காண்பனேல் அவன் விழித்தெழுந்த பின் ஸ்வப்நத்தில் கண்டவனும் பொய்யானவன்; அவனால் சொல்லப்பட்ட தந்தை மரணமும் பொய்யானது என அறிகின்றானன்றோ? எப்படி பிதாவின் மரணம் பொய்யானபின் பிதாவின் வாழ்க்கை மெய்யாகின்றதோ அதுபோன்றே கனவில் கண்ட புருஷனுக்கு ஒப்பான நிவர்த்தக ஜ்ஞாநம் பாதிக்கப்படுமாகில் தந்தை மரணம் பொய்யானதுபோல் உலக அழிவும் பொய்யாம். அப்படியே தந்தை வாழ்வு உண்மையானதுபோல் உலகத்தின் உண்மையும் ஸித்திக்கும். ப்ராந்தி மூலமாக உண்டாகும் ஜ்ஞாநமும் சிலவிடங்களில் நிவர்த்தகம் ஆவதை நாம் அனுபவித்துள்ளோம். ஒருவன் தனது தூக்கத்தில் பயஸ்வப்நம் கண்டான் எனக்கொள்வோம். அப்போது மிகவும் பயப்படுகின்றனன் அன்றோ? அப்போது அவனுக்கே தாம் கண்டது ஸ்வப்நம் என்ற எண்ணம் தோன்றினால் அப்பயம் போய்விடுவதைப் பார்த்திருக்கிறோம். தற்போது முதல் ஸ்வப்நத்துக்கு இரண்டாவது ஸ்வப்நம் பாதகமாகிறது. இரண்டாவது ஸ்வப்நம் ப்ராந்தி மூலமாக இருந்தபோதும் அதற்கு நிவர்த்தகத் தன்மை ஏற்படுவதுபோல் ச்ருதி ப்ராந்தி மூலமாக இருந்தாலும் அதற்குப் ப்ரபஞ்ச பேத நிவர்த்தகத்வம் உண்டாகக் கூடும் என அத்வைதிகள் ஆக்ஷேபிக்கின்றனர். அதற்கு ஸமாதாநம் ''நைவம்'' என்பதால் ஸாதிக்கின்றார்.

இரண்டாவது ஸ்வப்நத்துக்கு உண்டாம் நிர்த்தகத்வம் ஸரியான நிவர்த்தகத்வமன்று என்பது விடை. அதாவது ஸ்வப்நத்தால் தோன்றிய பயம் இது ஸ்வப்நம் என்ற எண்ணத்தால் போவது உண்மையே. ஆனால் ''இது ஸ்வப்நம்'' எனத் தோன்றிய இரண்டாவது எண்ணமும் ''இது ஸ்வப்நம்'' எனத் தோன்றிய இரண்டாவது எண்ணம் ''நமக்கு ஸ்வப்நத்தில் உண்டானது'' என்று மூன்றாவதாக ஒரு எண்ணம் தோன்றின் பயம் போகாதன்றோ? பயம் இருக்கத்தானே செய்யும்? அதுபோன்றே ஈண்டும் பேத ப்ரபஞ்சத்தை பாதிக்கக்கூடிய ''தத்த்வமஸி'' முதலான வாக்ய ஜ்ஞாநத்தை கேட்கத் தொடங்கும் போதிலிருந்தே ''இந்த ஜ்ஞாநம் பொய்யானது; இது அவித்யையால் உண்டாவது'' என்று எண்ணிக்கொண்டே உண்டாவதாகையால் இது ப்ரபஞ்ச

பாதகத்தை உண்டாக்கவல்லதன்று என நிவர்த்தக ஜ்ஞாந ஸாமக்ரியை கண்டித்தருளினர்.

ப்ரஹ்மம் பாதிக்கப்படாததால் ஸத்யம் என்றவாத கண்டனம்

६१. यदपि चेदमुक्तम् — भ्रान्तिपरिकल्पितत्वेन मिथ्यारूपमपि शास्त्रं ''सत् अद्वितीयं ब्रह्म'' इति बोधयति । तस्य सतो ब्रह्मणो विषयस्य पश्चात्तनबाधादर्शनात् ब्रह्म सुस्थितमेव इति तदयुक्तम् । ''शून्यमेव तत्त्वम्'' इति वाक्येन तस्यापि बाधितत्वात् इदं भ्रान्तिमूलं वाक्यम् इति चेत्, ''सत् अद्वितीयं ब्रह्म'' इति वाक्यमपि भ्रान्तिमूलमिति त्वयैवोक्तम् । पश्चात्तनबाधादर्शनं तु सर्वशून्यवाक्यस्यैवेति विशेषः

61. பொய்யான சாஸ்த்ரத்திலிருந்து ஸித்திக்கும் ப்ரஹ்மத்தை மட்டும் ஸத்யம் என்கின்றனர் அத்வைதிகள். ஏனெனில் சாஸ்த்ரம் ப்ரமத்தால் கல்பிக்கப்பட்டது. ஆகவே அது பொய்யானது. இந்த சாஸ்த்ரம் உலகம் முழுவதையும் பொய்யாக்கிவிட்டு நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்தை உபதேசிக்கின்றது. சாஸ்த்ரத்தால் ப்ரதிபாதிக்கப்பட்ட இந்த ப்ரஹ்மத்துக்கு பிற்காலத்தில் பாதம் உண்டாவதில்லை ஆகையால் இந்த ப்ரஹ்மம் ஸத்யமாக ஸித்திக்கின்றது. எனவே இதை ஸத்யமாக ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும் என்கின்றனரவர்கள். இதற்கு ஸமாதானமாவது, பிற்காலத்தில் அந்த நிர்விசேஷ ப்ரஹ்மத்துக்கு பாதம் இல்லாதிருந்தாலன்றோ அது மெய்யாம்? அதற்குப் பாதம் உண்டே என்கின்றார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர். ''சூன்யம்தான் தத்வம்'' என்பது மாத்யமிக பௌத்தனின் கொள்கையன்றோ? இந்த வாக்யத்தால் ப்ரஹ்மத்துக்கு பாதகம் ஏற்படுகின்றதன்றோ? ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றவை பொய் என்கிறீர்கள் நீங்கள், எல்லாமே பொய் என்கின்றனர் பௌத்தர். ஆகையால் இந்த பௌத்த வாக்யத்தால் ப்ரஹ்மம் ஸத் என்ற வாக்யம் பாதிக்கப்பட்டதாகிவிட்டதே! இந்நிலையில் ப்ரஹ்மம் மட்டும் எப்படி உண்மையாம்?



மாத்யமிக வாக்யம் ப்ராந்தி மூலமானது. ஆகவே அது ப்ரஹ்மத்தை பாதிக்காது என்பீராகில் அத்வைதிகளாகிய நீங்களும் சாஸ்த்ரத்தை ப்ராந்தியால் கல்பிக்கப் பட்டதாகத்தானே சொல்கின்றீர்கள்? அப்படியிருக்க சாஸ்த்ரத்தால் ப்ரஹ்மம் எப்படி ஸித்திக்கும்? ப்ராந்தி மூலகமான சாஸ்த்ரத்தால் ப்ரஹ்மம் ஸித்திக்கும் என்பீராகில் ப்ராந்தி மூலகமான மாத்யமிகன் வாக்யத்தாலும் ப்ரஹ்மத்துக்கு பாதகம் உண்டாம். பிற்காலத்தில் எவ்வித பாதகமும் தோன்றாததால் ப்ரஹ்மம் மெய் என்பதும் பொருந்தாது. அது மாத்யமிகர்களுக்கே பொருந்தும். ஒரு பொருளை ''இது இன்னது'' என்று முதலில் தெரிந்துகொண்ட பின்தான் அது இல்லை எனப் பின்பு சொல்லக்கூடும். ஆகையால் ''இல்லை'' என்ற நிஷேத வாக்யமே பலமுடையதாயிற்று. ஆகவே ''ஒன்றும் இல்லை'' என்னும் ஸர்வ சூன்ய வாதமே எல்லாவற்றிலும் பிந்தியது. ஆகவே அது ப்ரபலமாயிற்று. இங்ஙனம் எல்லாவற்றைக் காட்டிலும் பிந்தியதாயும் பலவத்தாயுமுள்ள ஸர்வ சூன்ய வாதத்துக்கு அதைக்காட்டிலும் பிந்தியதாகவும் ப்ரபலமாகவும் பிறிது ஒன்றுமில்லை யாகையால் அதற்கு மற்றைய எத்தாலும் பாதகம் தோன்றாது. ஆகவே அதுதான் எல்லாவற்றையும் பாதிக்கும் கடைபாதகம். இதனால் ஸித்தித்தது யாதெனின் சாஸ்த்ரத்தை உண்மையாக ஒத்துக்கொள்பவர்களுக்கே ப்ரஹ்மம் ஸித்திக்கும். ப்ராந்தியால் கல்பிக்கப்பட்ட சாஸ்த்ரத்தால் ப்ரஹ்மம் ஸித்திக்காது என்பதாம்.

அத்வைதிகளின் வாத அநதிகார வர்ணனை

६२. सर्वशून्यवादिनः, ब्रह्मव्यतिरिक्तवस्तुमिथ्यात्ववादिनश्च, स्वपक्ष साधनप्रमाणपारमार्थ्यानभ्युपगमेन अभियुक्तैः वादानधिकार एव प्रतिपादितः- ''सर्वदा सदुपायानां वादमार्गः प्रवर्तते । अधिकारोऽनुपायत्वात् न वादे शून्यवादिनः'' इति ॥

62. மாத்யமிகனுக்கும் அத்வைதிக்கும் சாஸ்த்ரார்த்த விசாரம் செய்வதில் அதிகாரமில்லை. மாத்யமிகன் அனைத்தும் சூன்யம் என்கிறான். அத்வைதிகள் ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த

அனைத்தும் பொய் என்கின்றனர். இவ்விருவருமே தமது கொள்கையை ஸாதிக்க உதவும் ப்ரமாணத்தை உண்மையாக ஒப்புக்கொள்ளவில்லை. ஆகவே இருவருக்கும் வாதம் செய்வதில் அதிகாரமில்லை. வாதம் செய்வதும் போருக்குச் சமமானதே, ஆகவேதான் அதை ''சொற்போர்'' என இக்காலத்தவர் வழங்குகின்றனர். எப்படிப் போர் செய்பவர் இருவரும் போர்க்கருவி ஏந்தியவர்களாக இருக்கவேண்டும் என்ற கட்டுப்பாடு உள்ளதோ அப்படியே ப்ரமாண தர்க்கங்களை ஒப்புக்கொள்பவர்களுக்குத்தான் வாதம் செய்வதில் அதிகாரமுண்டு என்ற கட்டுப்பாடு உண்டு. கீழ்ச் சொன்ன இருவரும் ப்ரமாணங்களையும், தர்க்கத்தையும் ஒப்புக்கொள்ளாதவர்களே. போர்க்கருவி ஏந்தியவன் போர்க்கருவி இல்லாதவனுடன் சண்டையிட மத்யஸ்தர் ஒப்புக்கொள்ளாது ஆயுதமேந்திய இருவருக்கே சண்டை செய்ய அநுமதி வழங்குவரன்றோ? அதனால் ஆயுதமற்றவனுக்குப் போர் செய்யும் உரிமை இல்லை என்பது ஸித்திக்கிறதன்றோ! அதேபோல் ப்ரமாணங்களை ஒப்புக் கொள்ளாதவர்க்குப் போர்செய்ய மத்யஸ்தர் அநுமதி வழங்கார். அப்படி வழங்கின் அவரது மத்யஸ்தத் தன்மை அழிந்துபோம். இக்கருத்தை ''ஸர்வதா'' என்ற மேலுள்ள ச்லோகத்தால் குமாரில பட்டரும் அருளியுள்ளார். இதன் பொருளாவது, ஸதுபாயாநாம் = உண்மையான - பரமார்த்தமான - ப்ரமாணத்தை உடையவர்களுக்கே, ஸர்வதா - எப்போதும், வாத மார்க: ப்ரவர்ததே - வாதத்தில் அதிகாரமுண்டு, சூந்யவாதிநாம் - ஸர்வம் சூன்யம் என்பவர்களுக்கு, அநுபாயத்வாத் - ப்ரமாணம் அபரமார்த்தம் ஆவதால், ந வாதே அதிகார: — வாதத்தில் அதிகாரம் இல்லை என்பதாம். இதில் ஸர்வம் சூந்யம் என்பவனுக்கே வாதத்தில் அதிகாரம் இல்லை எனப்பட்டுள்ளது. ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றவை பொய் என்றும் அத்வைதிகளையும் இங்கு ஒன்றாகச் சேர்த்தது பரமார்த்தமான ப்ரமாணமற்றவர் என்ற ந்யாயம் ஒன்றாக இருப்பதால், இதனால் அவர்களுடன் வாதம் செய்வது ப்ரயோஜனமற்றது என்றதாயிற்று.



### ப்ரத்யக்ஷத்தின் ப்ராபல்ய நிரூபணமும் அத்வைத ஸித்தாந்த கண்டனத்தின் முடிவுரையும்

६३. अपि च प्रत्यक्षदृष्टस्य प्रपञ्चस्य मिथ्यात्वं केन प्रमाणेन साध्यते? प्रत्यक्षस्य दोषमूलत्वेन अन्यथासिद्धिसंभवात्, निर्दोषं शास्त्रमनन्यथासिद्धं प्रत्यक्षस्य बाधकम् इति चेत्, केन दोषेण जातं प्रत्यक्षम् अनन्तभेदविषयम् इति वक्तव्यम् । अनादिभेदवासनाख्य-दोषजातं प्रत्यक्षम् इति चेत्, हन्त! तर्हि अनेनैव दोषेण जातं शास्त्रमपीति, एकदोषमूलत्वात् शास्त्रप्रत्यक्षयोः न बाध्यबाधक-भावसिद्धिः । आकाशवाय्वादि भूत - तदारब्धशब्दस्पर्शादि युक्त - मनुष्यत्वादिसंस्थानसंस्थितपदार्थग्राहि प्रत्यक्षम्; शास्त्रं तु प्रत्यक्षाद्यपरिच्छेद्यसर्वान्तरात्मत्व सत्यत्वाद्यनन्तविशेषणविशिष्टब्रह्म-स्वरूप — तदुपासनाद्याराधनप्रकार — तत्प्राप्तिपूर्वकतत्प्र-सादलभ्यफलविशेष — तदनिष्करणमूलनिग्रहविशेषविषयम् — इति शास्त्रप्रत्यक्षयोः न विरोधः ॥

अनादिनिधन-अविच्छिन्नपाठसंप्रदायताद्यनेकगुणविशिष्टस्यशास्त्रस्य बलीयस्त्वं वदता प्रत्यक्षपारमार्थ्यमवश्यं अभ्युपगन्तव्यम् इति, अलमनेन श्रुतिशतविततिवातवेगपराहतकुदृष्टिदुष्टयुक्तिजालतूलनिरसनेन - इत्युपरम्यते ॥

63. அத்வைதிகள் ப்ரத்யக்ஷத்தை துர்ப்பலமாகவும் சாஸ்த்ரத்தை பலீயஸ்ஸாகவும் சொல்கின்றனர். அது ஏன் என விசாரித்து அப்படி அவைகளுக்கு தௌர்பல்ய ப்ராபல்யங்கள் இல்லை என நிரூபிக்கிறார் ''அபிச'' என்பதால்.

உலகில் காணும் பொருள்கள் யாவும் மெய்யானவை என்பது கண்கூடானவை. அப்படி இருக்க அதை நீங்கள் பொய் என்பது எதனால் எனின் அதற்கு அவர்கள் கூறும் பதில் வருமாறு:— தோஷத்தால் ப்ரத்யக்ஷங்கள் தோன்றுகின்றன வாகையால் அவை ப்ரமாணங்கள் ஆகா, எனவே அவற்றை அப்ரமாணம் என்கிறோம். சாஸ்த்ரங்கள் எவ்விதக் குற்றமும்

அற்றவை. ஆகவே அவற்றை அப்ரமாணமாகச் சொல்ல முடியாது. ப்ரத்யக்ஷம் உலகை மெய்யாகக் காட்டுகின்றது. ஆனால் சாஸ்த்ரம் உலகைப் பொய் என்கிறது. இந்நிலையில் சாஸ்த்ரத்திற்கும் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கும் விரோதம் வருகின்றது. இவற்றுள் எதை ஏற்பதெனின் சாஸ்த்ரம் தோஷமற்றதனால் ப்ரபலம். ப்ரத்யக்ஷம் தோஷமூலகமானமையின் துர்ப்பலம். அதனால் ப்ரபலமான சாஸ்த்ரத்தால் துர்பலமான ப்ரத்யக்ஷம் பாதிக்கப்படுகிறது. எனவே உலகம் பொய்யாயிற்று என்கின்றனர்.

இது ஏற்புடையதன்று என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரின் திருவுள்ளம். கண், காது, மூக்கு முதலிய பொறிகளின் வாயிலாகப் பல பல ப்ரத்யக்ஷங்கள் தோன்றுகின்றன: பல்வகைப் பொருள்களும் தோன்றுகின்றன. இவைகளே உலகமாகின்றன. இப் ப்ரத்யக்ஷங்களுள் எந்த ப்ரத்யக்ஷம் தோஷ தூஷிதம் என்கின்றீர்கள்? எந்த தோஷத்தால் இவை உண்டாயின என்கிறீர்கள் எனின் இதற்கு அவர் சொல்வது தொன்று தொட்டுத் தொடர்ந்து வரும் ''பேத வாசனை'' தான் மாபெரும் குற்றம், இத் தோஷத்தால் உலகம் உண்டாகியுள்ளது. அதனாலே ப்ரபஞ்சம் மித்யை என்கிறோம் என்கின்றனர்.

''பேதவாசனை'' தான் குற்றமெனின் இக்குற்றம் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு இருப்பது போல் சாஸ்த்ரத்துக்கும் இருப்பதால் இரண்டும் ஸமபலமாகி விட்டன, ஸமபலமான இரண்டுக்கு எப்படி பாத்ய பாதக பாவத்தைச் சொல்ல முடியும்? ஒன்று பலம் மிக்கதாகவும் மற்றொன்று துர்பலமானதாயும் இருந்தால் தானே அப்படிச் சொல்ல முடியும்?

மேலும் இவ்விரண்டிற்கும் பாத்ய பாதக பாவமே சொல்ல முடியாது, ஏனெனில் இவ்விரண்டும் வெவ்வேறு விஷயங்களைத் தத் தமக்கு இலக்காகக் கொண்டவை. ஆகாசம் வாயு முதலான பஞ்ச பூதங்களால் உண்டாக்கப்பட்டதும் சப்தம் ஸ்பர்சம் முதலிய குணங்களுடையதும் மனுஷ்யத்வாதி தர்மங்களுடையதுமான மனுஷ்யன், ம்ருகம், பக்ஷி முதலிய



பதார்த்தங்கள் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு விஷயங்கள், ப்ரத்யக்ஷப் பிரமாணம் இவைகளை கிரஹிக்கின்றது. ஸர்வாந்தராத்மத்வம், ஸத்யத்வம், முதலிய எண்ணற்ற விசேஷணங்களுடன் கூடிய ப்ரம்மஸ்வரூபமும் அந்த ப்ரம்ஹத்தின் ஆராதன பூதமான ப்ரம்ஹோபாஸன தான தர்மாதிகளும் அந்த ப்ரம்ஹத்தின் அநுக்ரஹத்தால் கிடைப்பதான மோக்ஷம் முதலான சதுர்வித புருஷார்த்தங்களும் அந்த ப்ரம்ஹத்திற்கு அநிஷ்டமான-வற்றைச் செய்வதால் உண்டாவதான நிக்ரஹ ஸங்கல்பமும் அதனடியாகத் தோன்றுவதான பல்வகையான தண்டங்களும் சாஸ்த்ரங்களின் செயலாம், எனவே இரண்டும் வெவ்வேறு விஷயங்களை உடையனவாயின. அப்படியாக பாத்ய, பாதக பாவம் எப்படித் தோன்றும் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கும் சாஸ்த்ரத்துக்கும்? மேலும் அத்வைதிகளும் ப்ரத்யக்ஷத்தை ப்ரமாணமாக ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். சாஸ்த்ரம் இருக்கின்றது என்பதில் ப்ரமாணம் யாது? என அவர்களிடம் கேட்போமேல் காதுகளால் சாஸ்த்ரங்களைக் கேட்கிறோம் அதனால் சாஸ்த்ரம் உண்டு என்று தானே சொல்ல வேண்டும். ச்ரோத்ர-காது - ப்ரத்யக்ஷத்தால் தானே சாஸ்த்ரம் ஸித்திக் கிறது? இதே போல் சாஸ்த்ரம் பிரமாணம் என்பதற்கு ப்ரமாணம் என்னவென்றால் வேதம் முதலிய சாஸ்த்ரங்கள் அபௌருஷேயங்கள் - மனிதரால் செய்யப்படாதவை - நித்யமானவை. அதன் பாடமுறை தொன்று தொட்டு எல்லோராலும் ஒரே மாதிரியாகவே ஓதப்பட்டு வருகின்றது. இது முதலான காரணங்களால் வேதாதி சாஸ்த்ரங்கள் ப்ரமாணங்கள் என்றன்றோ சொல்ல வேண்டும்? இக்காரணங்கள் ப்ரத்யக்ஷத்தையும், ப்ரத்யக்ஷத்தை மூலமாகக் கொண்ட அனுமானத்தையும் அடிப்படையாகக் கொண்டவை தானே? இக்காரணங்களால் அத்வைதிகளும் ப்ரத்யக்ஷத்தை ப்ரமாணமாக ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியவர்களே. ஆகவே எல்லாப் ப்ரத்யக்ஷங்களும் பாத்யங்கள் எனச் சொல்ல முடியாது.

இது போன்று உபநிஷத்துக்கு அபார்த்தங்களைச் செய்த தெளிந்த ஜ்ஞானமற்றவர்களால் சாஸ்த்ரங்களில் உண்டாக்கப் பட்ட குயுக்திகளின் கூட்டங்கள் பஞ்சுக்குச் சமானமானவை.

காற்றின் வேகத்தால் எப்படி பஞ்சு பறந்தோடிப் போமோ, எதிர்த்து நிற்க முடியாதோ அது போன்று இந்த யுக்திகளெல்லாம் வேதசாஸ்த்ரங்களின் விரிவான விசாரமாகிய பெருங் காற்றின் முன் நிற்கத் தகாதவை. எனவே இவற்றை நிராகரணம் செய்வதற்கு ஆவச்யகமில்லை. இது வரைச் செய்ததே போதுமானதாம். ஆகவே இதோடு இவ்விசாரத்தை முடித்துக்கொள்கிறோம்.

பாஸ்கராசார்ய ஸம்மத த்வைதாத்வைத கண்டனம்.
ப்ரஹ்மம் தோஷமற்றதாகாது

६४. द्वितीये तु पक्षे उपाधिब्रह्मव्यतिरिक्तवस्त्वन्तरानभ्युपगमात्, ब्रह्मण्येव उपाधिसंसर्गात् औपाधिकास्सर्वे दोषाः ब्रह्मण्येवभवेयुः । ततश्च अपहतपाप्मत्वादिनिर्दोषश्रुतयस्सर्वा विहन्यन्ते । यथा घटाकाशादेः परिच्छिन्नतया महाकाशाद्वैलक्षण्यम्, परस्परभेदश्च दृश्यते; तत्रस्था दोषा वा, गुणा वा अनवच्छिन्ने महाकाशे न संबध्यन्ते; एवम् उपाधिकृतभेदव्यवस्थितजीवगताः दोषाः अनुपहिते परे ब्रह्मणि न संबध्यन्ते इति चेत्, नैतदुपपद्यते । निरवयवस्य आकाशस्य अनवच्छेद्यस्य घटादिभिः छेदासंभवात्, तेनैवाकाशेन घटादयस्संयुक्ता इति, ब्रह्मणोप्यच्छेद्यत्वात् ब्रह्मैव उपाधिसंयुक्तं स्यात् ॥

घटसंयुक्ताकाशप्रदेशः अन्यस्मादाकाशप्रदेशाद्भिद्यते - इति चेत्, आकाशस्यैकस्यैव प्रदेशभेदेन घटादिसंयोगात्, घटादौ गच्छति, तस्य च प्रदेशस्य अनियम इति, ब्रह्मण्येव तद्वत्, प्रदेशभेदानियमेन उपाधिसंसर्गात्, उपाधौ गच्छति संयुक्तवियुक्तब्रह्मप्रदेशभेदाच्च, ब्रह्मण्येव उपाधिसंसर्गः क्षणे क्षणे बन्धो मोक्षश्च भवतीति सन्तः परिहसन्ति ॥

64. "பரம் ப்ரஹ்மைவ அஜ்ஞம்" என இந்நூல் தொடக்கத்திலுள்ள ச்லோகத்தில் முதலில் அத்வைதிகளின் மதத்தையும், அதன்பின் பாஸ்கர மதத்தை "தத் பர உபாதி ஆலீடம்" என்பதால் குறிப்பிட்டுள்ளதால் இதுவரை முதலதான அத்வைதி மதத்தைக் கண்டித்து தற்போது பாஸ்கர மதத்தை இரண்டாவது பக்ஷம் என்பதால் குறிப்பிட்டு அதைக் கண்டிக்கத் தொடங்குகின்றார் "த்விதீயேதுபக்ஷே" என்பதால். ஸ்ரீ பாஸ்கராசார்யரின் மதத்தில் உபாதி ப்ரஹ்மம் என்னும் இரண்டைத் தவிர்த்து மூன்றாவது வஸ்து ஒப்புக்கொள்ளப் படவில்லை. ஆகாசம் என்பது வெற்றிடமே, திறந்த வெளியே. அது எங்கும் பரந்திருப்பது. அப்படியிருந்தும் கடம் - மண் குடம், மடம் - பெரிய மாளிகை - முதலிய உபாதிகளுடன் தொடர்பு கொள்வதால் அதனதன் உள்ளே உள்ள ஆகாசம் கடாகாசம் மடாகாசம் என எப்படி வெவ்வேறாகவும் மஹாகாசத்தினின்றும் வேறுபட்டதாகவும் வழங்கப்படு கின்றதோ அப்படியே ப்ரஹ்மமும் சரீரம் முதலிய உபாதிகளுடன் தொடர்பு கொள்வதால் பலபல ஜீவன்களாக ஆகிவிடுகின்றது. ப்ரபஞ்சம் ஸத்யமானது, பொய்யான தல்ல என்பது பாஸ்கரரின் கொள்கை, இந்த மதத்தில் உலகைப் பொய் என்பதால் உண்டாம் குற்றங்கள் உண்டாகாவிடினும் இம் மதத்திலும் ஜீவனும், ப்ரஹ்மமும் ஒன்றே என ஜீவப்ரஹ்மங்களின் ஐக்யத்தை ஒப்புக் கொள்வதால் உண்டாகும் தோஷங்கள் தோன்றும். சரீரம் முதலிய உபாதியால் ஜீவனில் தோன்றும் துக்கம் முதலிய தோஷங்கள் ப்ரஹ்மத்துக்கும் உண்டாமாகையால் ப்ரஹ்மம் அபஹத பாப்மத்வம்; நிர்தோஷத்வம் முதலிய குணங்களை உடையது எனச் சொல்லும் ச்ருதிகள் பாதிக்கப்படும், எனின் அதற்கு த்வைதாத்வைத வாதிகளான பாஸ்கரர் மதத்தவர் பின்வருமாறு பதில் சொல்கின்றனர்.

கடாகாசம் மடாகாசம் முதலியன அளவிடற்கு உரியனவாக உள்ளன. இதற்குக் காரணம் கடம் மடம் முதலிய உபாதிகளின் தொடர்பே. ஆனால் மஹாகாசம் உபாதிகளின் தொடர் பற்றுள்ளதால் அது அளவிற்கு அரியதாய் உள்ளது. கடாகாச பேதத்தை மஹாகாசம் பெற்றிருக்கிறது. கடாகாசம் மடாகா சத்தினின்றும் வேறுபட்டதாயும் மடாகாசம் கடாகா சத்தினின்றும் வேறுபட்டதாயும் இருப்பதுடன் கடாகாசம் முதலியவற்றிலுள்ள குணதோஷங்கள் அவையவைகளிலயே இருக்கின்றனவேயன்றி உபாதியின் தொடர் பற்ற மஹாகாசத்தில் ஸம்பந்திப்பதில்லை. இதை நாம் கண்கூடாகக் காண்கின்றோமன்றோ? இப்படியேதான் ப்ரக்ருதத்திலும் கொள்ள வேண்டும்.

சரீரம் முதலிய உபாதிகள் வெவ்வேறுனவை. எங்கும் பரந்துள்ள ப்ரஹ்மம் எந்த பகுதியில் சரீரம் முதலான உபாதியின் தொடர்பைப் பெறுகின்றதோ அது ஜீவனுக மாறுகின்றது. உபாதிகள் பலவாக உள்ளதால் ஜீவன்களும் பலவாக உள்ளன. இவற்றிலுள்ள குணதோஷங்களும் இவற்றிலேயே இருக்குமேயன்றி பரப்ரஹ்மத்தில் ஸம்பந்திப்பதில்லை, காரணம் ஜீவன்கள் உபாதிகளின் தொடர்புடையவை. ப்ரஹ்மம் உபாதியின் தொடர்பற்றது. உபாதியின் தொடர்பற்றதால் பாபம் துக்கம் முதலியனவற்றின் தொடர்பற்ற ப்ரஹ்மத்தையே நிர்தோஷத்வ ச்ருதி முதலிய ச்ருதிகள் விளக்குகின்றன. ஆகையால் அபஹத பாப்மத்வ நிர்தோஷத்வாதிகளைக் கூறும் ச்ருதிகள் பாதிக்கப்பட மாட்டா என்கின்றனர்.

இதற்கு ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரின் கண்டனம் வருமாறு:— த்வைதாத்வைத வாதிகளால் சொல்லப்பட்ட இந்த ஸமாதானம் அவயவங்களுடன் - உறுப்புகளுடன் - கூடியதற்கே பொருந்துமேயன்றி உறுப்பற்றதற்குப் பொருந்தாது. ப்ரஹ்மம் நிரவயமானது. உபாதியான உடல் அவயவங்களுடையது. விரல், கை, கால் முதலிய உறுப்புக்கள் சரீரத்துக்குச் சொந்தமானவை. அவை வெட்டியெடுக்க உரியன. ஒரு விரலில் பாம்பு கடித்துவிட்டது எனக்கொள்வோம் அவ்விரலை வெட்டி எறிந்துவிடலாம், விஷம் என்ற தோஷம் விரலோடு போயிற்று. ஏனைய பகுதி விஷமற்று தோஷமற்றதாயிற்று. இதுபோல் சரீரம் போன்ற உபாதியைப் பெற்றதால் ஜீவனுக மாறிய ப்ரஹ்மத்தின் பகுதி வெட்டித் தனியாக எடுக்க முடியுமேல் நீங்கள் சொல்வதுபோல் தோஷமுடைய பகுதி குற்றமுள்ள ஜீவன் என்றும் தோஷமற்றது சுத்த ப்ரஹ்மம் என்றும் சொல்ல முடியும். ப்ரஹ்மம் அவயவ மற்றதாதலால் இப்படிச் சொல்வது பொருத்தமுடையதாகாதன்றே? ஆகாசம் அவயவமற்றதாகையால் கடம் மடம் முதலிய உபாதி தொடர்புடைய ஆகாசம் தனித்தனியாகப் பிரித்தெடுக்க முடியாதாகையால் உபாதியின் தொடர்பு உடையதாகவும் இவ்வுபாதியின் தொடர்பால் உண்டாம் குணதோஷங்களின்



தொடர்புடையதாகவும் எப்படி ஒப்புக்கொள்கின்றேமோ, அப்படியே ப்ரஹ்மமும் நிரவயமான பதார்த்தமாகையால் அதனின்றும் பிரித்தெடுக்க எவ்வித உறுப்பும் இன்மையால் அவ்வுபாதியின் தொடர்பை உடையதாகவும் அத்தொடர்பின் அடியாக வரும் குணதோஷங்களை உடையதாகவும் ப்ரஹ்மம் ஆகுமேயன்றி அபஹத பாப்மத்வாதி குணமுள்ளதாகவும் நிர்தோஷமானதாகவும் ஸித்திக்காது என்பதாம்.

இதற்கு பாஸ்கர மதத்தவர் சொல்வதாவது:— எப்படி கடத்துடன் கூடிய ஆகாசம் வேறுகவும் மடத்துடன் சேர்ந்த ஆகாசம் வேறாகவும் இருக்கின்றதோ, அப்படி வேறுபட்டிருப்பதாலேயே அந்தந்த ஆகாசப் பகுதிகளிலுள்ள குணதோஷங்கள் வேறு ஆகாசப் பகுதியில் ஸம்பந்தப்படுவதில்லையோ அப்படியே ஒரு உபாதியுடன் சேர்ந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம், வேறு ஒரு உபாதியுடன் சேர்ந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்திலும் வேறுபட்டது. அப்படி வேறுபட்டிருப்பதாலேயே அந்தந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்திலுள்ள குணதோஷங்கள் அந்தந்தப் பகுதியில் இருக்குமேயன்றிப் பிறிதொரு ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தோடு சேர்வதில்லை என்றெரு வ்யவஸ்தை - கட்டுப்பாடு - கொள்கிறேம். அதனுல் மேற்சொன்ன தோஷம் போம் என்கின்றனர்.

இதற்குப் பதில்:— இப்படியொரு வ்யவஸ்தை இரண்டு நிலையில்தான் செய்துகொள்ள முடியும். ஆகாச வ்யக்தி ஒன்றுக இராது பலவாக இருக்கவேண்டும், அல்லது கடம் முதலிய உபாதிகள் இங்குமங்கும் செல்லாது ஒரே இடத்தில் இருக்கவேண்டும். அப்போதுதான் மேற்சொன்னது பொருந்தும். ஆனுல் ஆகாசமும் ஒரே பதார்த்தமாகத்தான் உள்ளது; கடம் முதலிய உபாதிகளும் ஓரிடத்திலிருந்துப் பிறிதோரிடத்துக்குச் செல்வனவாய் உள்ளன. எனவே இக்கட்டுப்பாடு ஆகாசத்திலேயே பொருந்தாது.

ஆகாச வ்யக்திப் பலவாக இருப்பின் கடம் முதலிய உபாதிகள் இடமாற்றம் உடையவனாக இருப்பினும், கடம் முதலிய உபாதிகள் தங்கள் தங்கள் ஆகாசங்களுடன் தொடர்புடையனவாகவே பிறிதோரிடம் செல்கின்றன,

பிறிதொரு ஆகாசத்துடன் தொடர்பு கொள்ளவில்லை; ஆகவே அந்தந்த உபாதிகளின் காரணத்தால் வருகின்ற குணதோஷங்கள் அந்தந்த ஆகாசத்திலேயே உள்ளன; பிறிதொரு ஆகாசத்தில் உண்டாவதில்லை என்ற கட்டுப்பாடு சொல்லலாம்.

அல்லது ஆகாசம் ஒன்ருகவே எப்போதும்போல் இருந்தாலும், கடம் முதலிய உபாதிகள் இடமாற்றம் உள்ளனவாக இல்லாமல் இருக்குமேல், கடம் முதலிய உபாதிகள் அந்தந்த ஆகாசத்துடனேயே ஸம்பந்தம் உடையனவாகி அந்தந்த ஆகாசத்திலேயே குணதோஷங்களை உண்டுபண்டுகின்றன; வேறு ஆகாச ப்ரதேசத்தில் உண்டாக்குவதில்லை எனலாம். ஆனல் அப்படி இல்லாது ஆகாசம் ஒன்ருகவும் கடம் முதலியன இங்குமங்கும் செல்வனவாகவும் உள்ளன.

கடம் என்னும் உபாதி ஒருகணத்தில் ஒரு ஆகாசத்தோடு தொடர்புடையதாய் உள்ளது. மறுகணத்தில் எந்த இடத்தில் வேறு ஒரு உபாதியின் தொடர்பு இதற்குமுன் இருந்ததோ அந்த இடத்திலுள்ள ஆகாசத்தோடு தொடர்புகொள்கிறது. இப்படி இந்த உபாதிகள் முதல் கணத்தில் ஒரு ஆகாச ப்ரதேசத்தில் குணதோஷங்களை உண்டாக்குகின்றன. மறுகணத்தில் எந்த இடத்தில் முன்பே வேருெரு உபாதியின் தொடர்பால் குணதோஷங்கள் உண்டு பண்ணப்பட்டுள்ளனவோ அந்த இடத்துடன் தொடர்புகொண்டு மீண்டும் குணதோஷங்களை உண்டுபண்ணுகின்றன. வேறு ஒரு உபாதி இந்த ஆகாச ப்ரதேசத்தில் வந்து குணதோஷங்களைத் தோற்றுவிக்கின்றன. ஆகையால் குணதோஷங்களின் வ்யவஸ்தை பொருந்தாது. இது உதாஹரணமாம்.

இதுபோல் ப்ரஹ்மம் அநேகமாக இருக்கவேண்டும். அல்லது சரீரம் முதலான உபாதிகள் வேறிடம் செல்லாதனவாகவாவது இருக்கவேண்டும். அப்போதுதான் இந்த வ்யவஸ்தை பொருத்தம் உடையதாம். அப்படி இல்லையாகையால் இது பொருந்தாது.



ப்ரஹ்ம வ்யக்தி பலவாக இருக்குமேயாயின் சரீரம் முதலான உபாதிகள் செல்வனவாக இருந்தபோதிலும் இவ்வுபாதிகள் தங்கள் தங்கள் ப்ரஹ்மங்களுடன்தான் ஸம்பந்தமுடையனவாய் உள்ளன. அவரவர் ப்ரஹ்மம் விபுவாக இருப்பதால் அவரவர் ப்ரஹ்மம் எங்கும் இருக்கப்போகிறது; ஆகையால் பிறிதொரு ப்ரஹ்மத்தோடு தொடர்பு கொள்ளவேண்டிய ஆவச்யகம் இல்லாததோடு அந்தந்த உபாதிகளின் தொடர்பால் உண்டாகும் குணதோஷங்களும் அந்தந்த ப்ரஹ்மங்களிலேயே இருக்கும், பிறிதொரு ப்ரஹ்மத்துடன் சேராது எனலாம்.

சரீரம் முதலான உபாதிகள் வெவ்வேறிடங்களில் செல்லாது ஒரே இடத்தில் ஸ்திரமாக இருக்குமேயாகில் ப்ரஹ்மம் ஒன்ருக இருந்தபோதிலும் உபாதிகள் வேறிடம் செல்லாதனவாகையால் அந்தந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தில்தான் குணதோஷங்களை ஏறிடுகின்றன. வேறு ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தில் இல்லை எனலாம்.

ஆனல் உண்மைநிலையோ ப்ரஹ்மம் ஒரே வஸ்துவாகவும் விபுவாகவும் உள்ளது. சரீரம் முதலான உபாதிகளும் இங்குமங்கும் செல்வனவாயுள்ளன. ப்ரஹ்மம் ஒரே வஸ்துவாக இருப்பதால் சரீரம் போன்ற உபாதிகள் அனைத்தும் ப்ரஹ்மத்துடன் தொடர்பு உள்ளனவாகவே இருக்கின்றன என்பதை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டியதாயுள்ளது, இல்லை எனச் சொல்ல முடியவில்லை. ஆகையால் வெவ்வேறிடம் செல்லும் சரீரம் போன்ற உபாதி ஓரிடத்திலிருந்து பிறிதோரிடம் செல்லும் போது முன்பு இருந்த இடத்திலுள்ள ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தை விடுத்துப் பிறிதோரிடத்திலுள்ள ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தோடு தொடர்புகொள்கிறது என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. சரீரம் முதலான உபாதிகளின் தொடர்பே பந்தம் என்பதும் அவற்றிலிருந்து விடுபடுவதும் தானே மோக்ஷம் என்பதும். ஆனமையின் எங்கு உபாதி ஓரிடத்திலிருந்து வேறோரிடம் செல்கிறதோ அங்கு முன்பிருந்த இடத்திலுள்ள ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்துக்கு மோக்ஷமும் அப்படியே வேறிடத்திலுள்ள ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்துக்கு பந்தமும் உண்டாகிக்கொண்டே இருக்கின்றன. அப்போது ஒரு ப்ரஹ்ம

ப்ரதேசத்துக்கு ஜ்ஞாநமில்லாமலே மோக்ஷம் என்றும், மறுப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்துக்கு கர்மமில்லாமலே பந்தம் என்பதை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். இப்படிச் சொல்வது அடியோடு தகுதியற்றது. எனவேதான் இந்த த்வைததாத்வைத வாதத்தைக் கேட்ட மஹான்களுக்கு அடக்கமுடியாத சிரிப்பு உண்டாகிறது என த்வைதாத்வைத வாதத்தை ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் கண்டித்துள்ளார்.

### பாஸ்கர மதத்தவரால் காண்பிக்கப்பட்ட ச்ரோத்ரேந்த்ரிய உதாஹரண கண்டனம்

६५. निरवयवस्याकाशस्यैव श्रोत्रेन्द्रियत्वेऽपि इन्द्रियव्यवस्थावत् ब्रह्मण्यपि व्यवस्था उपपद्यते इति चेत्, न । वायुविशेषसंस्कृतकर्णप्रदेश संयुक्तस्यैव आकाशप्रदेशस्य इन्द्रियत्वात् । तस्य च प्रदेशान्तराद्भेदानियमेऽपि इन्द्रियव्यवस्था उपपद्यते । आकाशस्य तु, सर्वेषां शरीरेषु गच्छत्सु अनियमेन सर्वप्रदेशसंयोगः, इति ब्रह्मण्यपि उपाधिसंयोगप्रदेशानियम एव ।

65. பாஸ்கரமதத்தவர் வேறு ஒரு உதாஹரணத்தைக் காண்பித்து இந்த தோஷ ஸம்பந்தத்திற்கு ஒரு வ்யவஸ்தையைச் சொல்கின்றனர். அதை கண்டிக்கத் தொடங்குகிறார் "நிரவயவஸ்யைவ" என்பதால். வைசேஷிகர்கள் நிரவயவமான — அவயவமற்ற — ஆகாசத்தையே ச்ரோத்ரேந்திரியம் என்கின்றனர். பல மனிதர்களின் பல உடல்கள் அங்குமிங்கும் சென்று கொண்டிருக்கின்றன அவ்வுடல்கள் ஆகாசத்தின் பல பகுதிகளுடன் தொடர்பு கொண்டுள்ளன. அப்படி இருந்தும் ஒருவித உபாதி ஸம்பந்தத்தால் காதிற்கு மட்டும் ஒருவித இந்த்ரிய வ்யவஸ்தை ஏற்பட்டுள்ளது. காதோடு தொடர்பு கொண்ட ஆகாச ப்ரதேசத்தை ச்ரோத்ர இந்த்ரியம் - காது - என்கிறோம். காதின் தொடர்பற்ற ஆகாசம் இந்த்ரியமாக - காதாக- ஆவதில்லை. ஆகாசம் ஒன்றாக இருந்தபோதும் "இப்பகுதி இந்திரியம்" "இப்பகுதி இந்திரியம் அன்று" என்னும் வ்யவஸ்தை உள்ளதன்றோ! அதேபோல் ப்ரஹ்மமும் நிரவயவமாயும் ஒன்றாயும் உள்ளது. அதற்குப் பல



பகுதிகளுடன் ஸம்பந்தமும் பல உபாதிகளுடன் ஸம்பந்தமும் உள்ளது. உபாதியுண்டான ஸம்பந்தம் கொண்ட ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் ஜீவன் என்றும் உபாதி ஸம்பந்தமற்ற ப்ரதேசம் ப்ரஹ்மம் என்றும் சொல்கின்றோம். இவ்விதம் ஜீவ ப்ரஹ்மங்களுள் வ்யவஸ்தை பொருந்தும் என்கின்றனர் த்வைதாத்வைத வாதிகள்.

இதற்கு ஸமாதானமாக ஸ்வாமி ஸாதிப்பது நிரவயவமான ஆகாசத்தை ச்ரோத்ரேந்த்ரியமாக எண்ணிக்கொண்டு இது இந்த்ரியம், இது இந்த்ரியமன்று என்ற வ்யவஸ்தையும் ச்ரோத்ர இந்த்ரியங்களுள் பரஸ்பரம் வ்யவஸ்தையும் அவர் மதப்படிக்கேயும் உண்டாகாதென்பதே.

ச்ரோத்ரம் என்பது யாது? சப்தம் எதனால் கேட்கப்படுகின்றதோ அது ச்ரோத்ரம் — காது — எனப்படுகிறது. ஒரு விசேஷத்தோடு கூடிய ஆகாசத்தால்தான் சப்தத்தை க்ரஹிக்க முடிகிறது. எல்லா ஆகாசத்திலும் க்ரஹிக்க முடிவதில்லை. சப்தத்தை க்ரஹிக்கும் ஆகாசம்தான் யாது? எனின் மனிதன் எப்போது ஒரு சப்தத்தைச் சொல்கிறானோ அப்போது அவனது அந்த சொல்லும் முயற்சியால் ஓர் காற்று உண்டாகிறது. அது வாய்வழியாக வெளியில் வருகிறது. அக்காற்றுப் பிறமனிதனின் காதுடன் சேர்கிறது. அக்காற்று விசேஷத்துடன் ஸம்பந்தம் கொண்டதால் ஓர் சிறப்பைக் காது பெறுகிறது. அக்காதால்தான் சப்தத்தை அறிய முடிகிறது. இத்தகைய சிறப்பைப் பெற்ற ஆகாசப் பகுதியையே காது என்கிறோம். ஏனெனில் அந்த ஆகாசத்தால்தானே சப்தத்தைக் கேட்க முடிகின்றது ஆகவேதான்.

இது போல் கர்ண ப்ரதேசத்துடன் எப்போது ஏதாவதொரு ஆகாச ப்ரதேசம் ஸம்பந்தப்படுகிறதோ அப்போது அது சப்தஸாக்ஷாத்காரத்துக்கு — சப்தத்தைப் புலப்படுத்துவதற்கு — காரணமாவதால் ச்ரோத்ரேந்த்ரியம் எனப்படுகிறது, ஏனெனில் சரீரம் இங்குமங்கும் சென்று கொண்டிருக்கும் போது காற்று விசேஷத்துடன் தொடர்பு கொண்டதால் சிறப்படைந்த காதும் சென்று கொண்டிருக்கிறது. அக்காதுக்கு ஆகாசத்தின் பற்பல பகுதிகளுடன் அப்போது தொடர்பு

உண்டாகிறது. பலபல ஆகாசப் பகுதிகளும் காதுடன் தொடர்பு கொள்கின்ற ஸமயத்தில் ச்ரோத்ர இந்த்ரியம் ஆகின்றது. எந்த ஆகாச ப்ரதேசம் மேற்சொன்ன சிறப்புடன் கூடிய காதுடன் ஸம்பந்தமடைந்து சப்தத்தைப் புலப்படுத்தக் காரணம் ஆகின்றதோ அது ச்ரோத்ர இந்த்ரியம் எனப்படுகிறது. எந்த ஆகாச ப்ரதேசம் மேற்சொன்ன சிறப்பைப் பெற்ற காதுடன் ஸம்பந்தம் பெருததால் சப்தத்தைப் புலப்படுத்த வில்லேயோ அந்த ஆகாசம் இந்த்ரியம் அல்லாத ஆகாசமாகின்றது என இந்த்ரிய ஆகாச அநிந்த்ரிய ஆகாச வ்யவஸ்தையும் ஆகாச ப்ரதேசத்தில் பொருத்தம் உடையதாகிறது.

இப்படியே எந்த ஒரு மனிதனின் காற்று விசேஷத்துடன் தொடர்பு கொண்டதால் சிறப்படைந்த காதுடன் எப்போது எந்த ஆகாசப் பகுதி ஸம்பந்தப்படுகிறதோ அப்போது அந்த ஆகாசம் அச்சமயம் அம்மனிதனுக்கு சப்தத்தைப் புலப்படுத்தி அம்மனிதனுக்குக் காதாக ஆகின்றது.

இரண்டாம் மனிதனுக்கும் அத்தகைய காதுடன் ஸம்பந்தமடைந்த ஆகாசம் இரண்டாம் மனிதனுக்கு சப்தத்தைப் புலப்படுத்துகிறது. முதல்வனுக்கு உண்டாக்குவ தில்லே. ஆகையால் முதல்வனுக்கு அதுக் காதாக ஆவதில்லே, இரண்டாமவனுக்கு ஆகின்றது. இப்படியாக ஒவ்வொரு மனிதனுக்கும் ச்ரோத்ர இந்த்ரிய வ்யவஸ்தை உண்டாகலாம். ஆகவே இது பொருத்தமுடையதாம். இதுவே ச்ரோத்ர இந்த்ரியங்களுள் பரஸ்பர வ்யவஸ்தையாம்.

காதுக்கு ஆகாசத்தின் குறிப்பிட்ட ஒரு பகுதியுடன் தொடர்பு எப்போதும் இருந்துகொண்டிருப்பதில்லே என்பதை எல்லோரும் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும். சரீரம் சென்றுகொண்டிருக்கும் போது காது பற்பல ஆகாச ப்ரதேசத்துடன் ஸம்பந்தத்தைப் பெறுகின்றது. எனவே காதுக்கு ஆகாசத்தின் ப்ரதேச விசேஷத்துடன் ஸம்பந்தம் எப்போதும் - நியதமாக - இருப்பதில்லே. இப்படி நியதமாக - எப்போதும் - ஸம்பந்தம் இல்லாதிருந்த போதும் எப்போது எந்த ஆகாச ப்ரதேசம் காதுடன் ஸம்பந்தித்து சப்தத்தைப் புலப்படுத்துகிறதோ அந்த ஆகாசம் அச்சமயம் ச்ரோத்ர இந்த்ரியம் ஆகிவிடுகின்றது.



ஜீவப்ரஹ்ம விஷயத்தில் இந்த வ்யவஸ்தை பொருந்தாது. சரீரம் முதலிய உபாதிகள் சென்றுகொண்டிருப்பதால் அவை பல ப்ரஹ்ம ப்ரதேசங்களுடன் ஸம்பந்தம் உடையவைகளாக ஆகின்றன. ப்ரஹ்மத்தின் ப்ரதேச விசேஷத்துடன் நியதமான ஸம்பந்தம் அற்றவையாகின்றன. எந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் தற்போது உபாதி ஸம்பந்தம் அற்றுள்ளதோ அதுவும் எப்போதாவது இந்த உபாதியுடன் ஸம்பந்தம் உடையதாக இருந்திருக்கலாம். அன்றி பிற்காலத்தில் இவ்வுபாதியுடன் ஸம்பந்தத்தைப் பெறலாம், எனவே முக்காலத்திலும் உபாதி ஸம்பந்தமே பெருததொரு ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் எப்போதும் ஸித்திக்காததே. எனவே உபாதி ஸம்பந்தமுள்ள ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் ஜீவன் என்றும் உபாதி ஸம்பந்தமற்ற ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் ப்ரஹ்மம் என்றும் சொன்ன ஜீவ ப்ரஹ்ம வ்யவஸ்தை பொருந்தாது.

த்வைதாத்வைத வாதிகள் எப்போது எந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் உபாதியுடன் சேர்கின்றதோ அப்போது அது ஜீவனுகிறது. எப்போது அந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் உபாதி ஸம்பந்தம் அற்றதாக ஆகிறதோ அப்போது அது ப்ரஹ்மமாக ஆகிவிடுகிறது என்றும் சொல்வரேல் அதுவும் பொருந்தாது. அப்படிச் சொன்னால் ஜீவனுக்கு உத்பத்தியும் விநாசமும் சொன்னதாக ஆகிவிடுகின்றது. உபாதி ஸம்பந்தம் ஏற்பட்ட பின் அந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தில் ஜீவத்தன்மை வருகிறது என்ருல் அது உத்பத்திதானே. அதே போல் உபாதி கழிந்த பின் அந்த ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தில் ஜீவத்வம் அழிந்துவிடுகிறது என்றால் அது விநாசம் தானே. சாஸ்த்ரம் ஜீவனே பிறப்பு அற்றவன் என்றும் அவன் நித்யமானவன் என்றும் சொல்வதால் மேற்கூறிய படிச் சொல்வது சாஸ்த்ர விருத்தம் ஆகும். எனவே பாஸ்கர மதத்தில் ஜீவ ப்ரஹ்ம வ்யவஸ்தை பொருந்தாது. இதே போல் ஜீவர்களுள்ளும் பரஸ்பர வ்யவஸ்தையும் பொருந்தாது.

ஒவ்வொரு ஜீவர்களும் தத்தம் சுகதுக்கங்களைத் தாம் தாம் அநுபவிக்கின்றனர். பிறர் இன்ப துன்பங்களை நுகர்வதில்லை. இதுவே ஒரு ஜீவனுக்கும் பிற ஜீவனுக்கும் உள்ள வ்யவஸ்தையாம். இந்த வ்யவஸ்தையும் த்வைத அத்வைத வாதிகள் மதத்தில் பொருந்துவதில்லை. அது வருமாறு.

அனைத்து ப்ரஹ்ம ப்ரதேசங்களுடனும் அனைத்து உபாதிகளின் ஸம்பந்தம் இருந்துகொண்டே தான் உள்ளது. அனைத்து ஜீவன்களும் ப்ரஹ்மத்தின் ப்ரதேசம் தானே. சரீரம் முதலிய உபாதிகள் ஜடம் — அறிவற்றன — ஆகையால் அறியும் திறனை ப்ரஹ்மம்தான் பெற்றுள்ளது. ஆகவே ஜீவனாகியுள்ள ப்ரஹ்ம ப்ரதேசங்களுக்குத் தம்முடன் ஸம்பந்தித்துள்ள அனைத்து உபாதிகளின் தொடர்பால் உண்டாகும் சுகதுக்கங்களை அறிந்திருத்தல் அவச்யமன்றோ. அப்போது மேற்சொன்ன அவரவர் சுகதுக்கங்களை அவரவர் தாம் அநுபவிப்பர் என்ற வ்யவஸ்தை எப்படி உண்டாம்?

இதற்காக இரண்டாவது ப்ரஹ்ம ப்ரதேசம் பிற உபாதியில் உண்டாம் சுக துக்கங்களை அறியும் திறன் அற்றதாயுள்ளது என்கிறோம் என்பீராகில் எப்போது உபாதி ஒரு ப்ரதேசத்தில் சுகதுகங்களை உண்டுபண்ணிய பின் பிறிதொரு ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தை அடைகிறதோ அப்போது முதல் ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தில் உண்டான சுக துக்கங்களின் ஸ்மரணம் இரண்டாம் ப்ரஹ்ம ப்ரதேசத்தில் தோன்ற வழியில்லை. ஆனால் தோன்றிக்கொண்டிருக்கிறது. இது பாதிதமாகும். இக்குற்றத்தைப் போக்க ஒரு ப்ரதேசத்தில் உண்டான சுக துக்கங்களை இரண்டாவது ப்ரதேசம் அறியும் தன்மையைப் பெற்றிருக்கிறது என்பீராகில் உபாதிகளாகிய பல சரீரங்கள் இங்குமங்கும் சென்றுகொண்டிருக்கும் போது வெவ்வேறான பல ப்ரஹ்ம ப்ரதேசங்களாகிய ஜீவன்களில் உண்டாகிய சுக துக்கங்களை மற்றைய ப்ரதேசங்களான ஜீவர்களும் அறிந்திருக்க வேண்டிய நிலை உண்டாகும். ஆகவே ஜீவர்களுள் பரஸ்பர வ்யவஸ்தையும் த்வைதாத்வைத வாதிகளின் மதத்தில் உண்டாகாது. இப்படி வைசேஷிகர்கள் மதப்படி ஆகாசத்தையே ச்ரோத்ர இந்த்ரியமாகக் கொண்டு இந்த்ரிய அநிந்த்ரிய வ்யவஸ்தையும் ச்ரோத்ர இந்த்ரியங்களுள் வ்யவஸ்தை உண்டானாலும் ஜீவ ப்ரஹ்ம வ்யவஸ்தையும் ஜீவர்களுள் பரஸ்பர வ்யவஸ்தையும் பொருந்தாதென விளக்கினாராயிற்று.



உபநிஷத மதத்தைப் பின்பற்றி இனிக் கண்டனம்

६६. आकाशस्य स्वरूपेणैव श्रौत्रेन्द्रियत्वं अभ्युपगम्यापि इन्द्रिय व्यवस्था उक्ता परमार्थतस्तु आकाशः नश्रोत्रेन्द्रियम्। वैकारिकात् अहङ्कारात् एकादश इन्द्रियाणिजायन्ते इतिहि वैदिकाः ।

यथोक्तं भगवता पराशरेण — ''तैजसानि इन्द्रियाण्याहुः, देवा वैकारिका दश, एकादशं मनश्चात्र, देवा वैकारिकास्स्मृताः'' इति । अयमर्थः - वैकारिकः, तैजसः, भूतादिः इति त्रिविधोऽहङ्कारः । स च क्रमात् सात्विकः, राजसः, तामसश्च । तत्र 'तामसाद्भूतादेः आकाशादीनि भूतानि जायन्ते' इति सृष्टिक्रममुक्त्वा, 'तैजसात् राजसाहङ्कारात् एकादश इन्द्रियाणि जायन्ते' इति स्वमतमुच्यते — देवा वैकारिकास्स्मृताः इति । देवाः—— इन्द्रियाणि । एवम् आहङ्कारिकाणामिन्द्रियाणाम्, भूतैश्चाप्यायनम् महाभारते उच्यते ॥

भौतिकत्वेऽपि इन्द्रियाणाम्, आकाशादिभूतविकारत्वादेव आकाशादिभूतपरिणामविशेषाः व्यवस्थिता एव, शरीरवत् पुरुषाणामिन्द्रियाणि भवन्ति इति; ब्रह्मणि अच्छेद्ये निरवयवे निर्विकारे तु अनियमेन अनन्तहेयोपाधिसंसर्गदोषो' दुष्परिहर एव इति; श्रद्दधानानामेव अयं पक्षः इति शास्त्रविदो न बहुमन्यन्ते ॥

स्वरूपपरिणामाभ्युपगमात् अविकारश्रुतिः बाध्यते । निरवद्यता च ब्रह्मणः शक्तिपरिणामः इति चेत्, केयं शक्ति' रित्युच्यते? किं ब्रह्मपरिणामरूपा? उत ब्रह्मणोऽनन्या काऽपि? इति; उभयपक्षेऽपि स्वरूपपरिणामः अवर्जनीय एव ॥

66. ஆகாச ஸ்வரூபத்தையே ச்ரோத்ரேந்த்ரியம் எனச் சொல்லுவதை ஏற்றுக்கொண்டு மே ல் கூறிய ஸமாதானம்

சொல்லப்பட்டது. உண்மையில் ஆகாசம் ச்ரோத்ர இந்த்ரியம் இல்லை. ப்ரக்ருதி, மஹத், முதலான தத்வங்களுள் அஹங்காரம் என்ற தத்வமும் ஒன்று. அது ஸாத்விகம் ராஜஸம் தாமஸம் என மூன்று வகைப்படும். ஸாத்விக அஹங்காரத்தை வைகாரிகம் என்றும் ராஜஸ அஹங்காரத்தைத் தைஜஸம் என்றும், தாமஸ அஹங்காரத்தை பூதாதி என்றும் சொல்வர். ப்ருதிவீ, அப்பு, தேஜஸ், வாயு, ஆகாசம், நிலம், நீர், நெருப்பு, காற்று, ஆகாயம் என்று ஐந்து வகைப்பட்ட பூதங்களும் தாமஸ அஹங்காரத்திலிருந்து உண்டாகின்றன. ஜ்ஞாந இந்த்ரியங்கள் ஐந்து, கர்மேந்த்ரியங்கள் ஐந்து, மநஸ் ஒன்று ஆகப் பதினொன்று இந்த்ரியங்களும் ஸாத்விக அஹங்காரத்திலிருந்து உண்டாகின்றன என்பது வைதிகர் கொள்கை. இதன்படி ஆகாசம் தாமஸ அஹங்காரத்திலிருந்து உண்டாவது. இந்த்ரியமோ ஸாத்விக அஹங்காரத்திலிருந்து உண்டாவது. இம் முறைப்படி ச்ரோத்ர இந்த்ரியத்தை ஆகாசம் என எப்படிச் சொல்ல முடியும்?

இக்கருத்தை ''தைஜஸாநி இந்த்ரியாணி ஆஹு: தேவா: வைகாரிகா தச । ஏகாதசம் மநச்ச அத்ர தேவா: வைகாரிகா: ஸ்ம்ருதா:'' என்பதால் பகவான் பராசரரும் அருளியுள்ளார். ''தைஜஸாநி இந்த்ரியாணி ஆஹு:'' என்பதால் ''சிலர் இந்த்ரியங்களைத் தைஜஸம் என்கின்றனர்'' எனச் சொன்னார். அது தமது மதமன்று என்பதை ''ஆஹு: — சொல்கின்றனர்'' என்பதால் தெரிவிக்கிறார்.

தமது மதம் யாது என்பதை ''தேவா:'' என்பதிலிருந்து வெளியிடுகிறார். ''தேவா:'' என்பதற்கு இந்த்ரியங்கள் என்பது பொருள், தமது மதம் ஸாத்விக அஹங்காரத்திலிருந்து உண்டாவது என்பதே என்று அருளியுள்ளார்.

முதலில் ''ஐந்துவித பூதங்களே இந்த்ரியங்கள்'' என்று பாஸ்கரர்கள் சொல்வதை ஒப்புக்கொண்டு அதைக் கண்டித்தார். பின் பூதங்கள் இந்த்ரியங்களல்ல என நிரூபித்தார். தற்போது ''பூதங்களின் விகாரங்களே இந்த்ரியங்கள்'' என்ற மதத்தைக் கண்டிக்கத் தொடங்குகிறார் ''ஏவம்'' என்பதால்.

ஸாத்விக அஹங்காரத்திலிருந்து உண்டாகும் இந்த்ரியங் களுக்குப் பஞ்ச பூதங்களால் புஷ்டி உண்டாகின்றது என



மஹாபாரதத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இக்கருத்தை அறியாத வைசேஷிகர்கள் இந்த்ரியங்களை பௌதிகம் எனச் சொல்லிவிட்டனர். இந்த்ரியங்களுக்கும் வ்யவஸ்தை சொல்லலாம், சரீரம் என்பது பஞ்ச மஹாபூதங்களின் பரிணாமமே. ஆகவே அனைத்து சரீரங்களுக்கும் அவை ஸாதாரணங்களே.

இருந்தும் பரிணாமமான சரீரம் ஒவ்வொருவருக்கும் வ்யவஸ்திதமாக இருக்கின்றது. அதனால் தான் இந்த சரீரம் இந்த ஜீவனுடையது, அந்த ஜீவனுடையதன்று எனச் சொல்ல முடிகிறது. இதேபோல் தான் பஞ்ச பூதங்களின் பரிணாமமான இந்த்ரியங்களும் விலக்ஷணமான பரிணாமமாக இருப்பதால்தான் முன் போல் இந்த இந்த்ரியம் இந்த ஜீவனுடையது, அந்த ஜீவனுடையதன்று எனச் சொல்ல முடிகிறது. இப்படி இந்த்ரியங்களைப் பௌதிகமாக எண்ணுபவர் மதத்திலும் வ்யவஸ்தை உண்டானாலும் த்வைதாத்வைதவாதிகள் மதத்தில் அது உண்டாகாது.

இந்த்ரியங்கள் எப்படி பூதங்களின் பரிணாமங்களாக இருக்கின்றனவோ அப்படி ஜீவர்களும் ப்ரஹ்மத்தின் பரிணாமமாக இருப்பின் அவர்கள் மதத்திலும் வ்யவஸ்தை உண்டாம். ஜீவர்களைப் பிறப்பற்றவர்கள் — நித்யர்கள் — எனச் சாஸ்த்ரங்கள் சொல்வதால் ப்ரஹ்மத்தின் பரிணாமமாக அவை ஆகமாட்டா. ப்ரஹ்மமோ அவயவம் அற்றதாயும் விகாரம் அற்றதாயுமுள்ளது, இக்காரணங்களால் அது சேதிக்க-பிரிக்க தகுதியற்றதாகிறது. ஆகையால் ஜீவனை ப்ரஹ்மத்தின் பரிணாமம் எனச் சொல்ல முடியாது. அந்த ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தில்தான் கணக்கற்ற தோஷங்களுக்கு இருப்பிடமான சரீரம் போன்ற உபாதிகள் ஸம்பந்தம் பெற்று அதை தோஷமுடையதாக ஆக்குகின்றன. ஆகையால் ப்ரஹ்மம் நிர்தோஷமாகவும் ஆக வழியில்லை. ''இது உபாதியுடன் ஸம்பந்தம் பெற்ற ப்ரஹ்மம்; இது ஸம்பந்தப்படாத ப்ரஹ்மம்'' என்றும் சொல்லவும் வழியில்லை. இந்த தோஷம் பரிஹரிக்க முடியாததே, ஆகையால்தான் சாஸ்த்ரம் அறிந்தவர்கள் இந்த கொள்கையை உபதேசத்தால் மட்டும் த்ருப்தி அடைபவர்களாயும் திரும்பவும் அதை மநநம் செய்ய - நினைத்துப் பார்க்கச் சக்தி அற்றவர்களாயும்,

ந்யாயங்களைக்கொண்டு மூதலிக்கும் சக்தியற்றவர்களாயும் உள்ளவர்கள் கொள்கையாகச் சொல்கின்றனர்.

மேலும் த்வைதாத்வைதவாதிகள் ப்ரஹ்மஸ்வரூபமே ஜடவஸ்துவாகப் பரிணாமத்தை - மாற்றத்தை - அடைகின்றது என்கின்றனர். அப்படியாயின் "ப்ரஹ்மம் எவ்வித விகாரமுமற்றது; எத்தகைய தோஷமுமற்றது" எனச் சொல்லும் ச்ருதி விரோதிக்கும், இக் குற்றத்தைப் போக்க ஸ்வரூபம் பரிணமிக்கின்றது - மாறுகிறது - என நாங்கள் சொல்லவில்லை, ப்ரஹ்மத்தின் சக்தியே பரிணமிக்கின்றது என்கிறோம். ஆகையால் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்துக்கு எத்தகைய தோஷமும் உண்டாகாது என்பீராயின் நீங்கள் சொல்லும் "சக்தி" என்பது எது? அது ப்ரஹ்மத்தின் பரிணாமமா? அல்லது ப்ரஹ்மமேயா? என்று கேட்பின் இவ்விரண்டு வழிகளிலும் ப்ரஹ்மம் பரிணமிக்கின்றது என்பதை நீங்கள் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிவரும். அதிலிருந்துத் தப்பிக்க வழியில்லை, ஆகையால் "விகாரமற்றது ப்ரஹ்மம், தோஷமற்றது ப்ரஹ்மம்" என்ற ச்ருதிகளுக்கு அப்ராமாண்யம் வந்தே தீரும்.

## யாதவ ப்ரகாசமத கண்டனம்

६७. तृतीयेऽपि पक्षे जीवब्रह्मणोः भेदवदभेदस्य चाभ्युपगमात्, तस्य च तद्भावात्, सौभरिभेदवत्, स्वावतारभेदवच्च सर्वस्य ईश्वरभेदत्वात् सर्वे जीवगता दोषाः तस्यैव स्युः ॥

67. இந்த க்ரந்த ஆரம்பத்திலுள்ள "பரம்ப்ரஹ்மைவ" என்ற ச்லோகத்திலுள்ள "அசுபஸ்ய ஆஸ்பதம்" என்ற பகுதியால் யாதவப்ரகாச மதம் சொல்லப்படுகிறது என விளக்கியுள்ளோம். சங்கர பாஸ்கர மதங்களைக் கண்டித்த பின் முறையே மூன்றாவதான யாதவ ப்ரகாச மதத்தைக் கண்டிக்கத் தொடங்குகிறார் "த்ருதீயேபிபக்ஷே" என்பதால்.

பாஸ்கரர் யாதவ ப்ரகாசர் இருவருமே த்வைதாத்வைத வாதிகள், இரண்டிற்கும் வேறுபாடு சிறிதே உள்ளது, அதை முதலில் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும். இவ்விருவரும் உலகம் உண்மையானது என்கின்றனர், சங்கரர் போல் உலகம் பொய் எனச் சொல்லவில்லை.



முதலில் பாஸ்கரர் மதத்தைக் - கொள்கையை - கவனிப்போம். ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் பரஸ்பரம் பேதம் அபேதம் இரண்டுமுண்டு, இதில் அபேதம் ஸ்வாபாவிகம் - இயல்பானது. பேதம் ஔபாதிகம் - வந்தேறியது, ஏனெனில் பேதம் சரீரம் முதலிய உபாதிகளின் ஸம்பந்தத்தால் உண்டாவது, ச்ருதி மோக்ஷதசையில் ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் அபேதத்தைச் சொல்கிறது, அனைத்து உபாதிகளின் தொடர்பு அற்றபின் மோக்ஷம் உண்டாகின்றது, அந்த நிலையில் அபேதம் வர்ணிக்கப் பட்டுள்ளது, ஆகையால் அபேதத்தை ஸ்வாபாவிகமாக — இயல்பானதாக ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது, அப்படியே அழிந்துபோம் பேதத்தை உபாதியால் உண்டாவதாக - வந்தேறியாக - ஒப்புக்கொள்ள வேண்டியுள்ளது. இது ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் உள்ளது.

அசேதநத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் உள்ள பேதம் அபேதம் இரண்டுமே ஸ்வாபாவிகங்கள், ஏனெனில் அனைத்துப் பொருள்களும் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடைத்தாயிருக் கின்றன என்கிறது ச்ருதி. இதனால் அசேதநத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் அபேதம் தோன்றுகிறது, அப்படியே ச்ருதியில் அசேதநம் தோஷமுடையதென்றும் ப்ரஹ்மம் தோஷமற்றதென்றும் சொல்வதால் இவற்றுள் பேதமும் ஸித்திக்கிறது என்பது பாஸ்கராசார் மதம்.

யாதவ ப்ரகாசர் ப்ரஹ்ம ஜீவன்களுள் உள்ள பேதம் அபேதம் இரண்டுமே ஸ்வாபாவிகமானவை, ஏனெனில் மோக்ஷ தசையில் ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் பேதம் அபேதம் இரண்டுமே சொல்லப்பட்டுள்ளன வாகையால் இரண்டுமே ஸ்வாபாவிகங்கள் என்கிறார். இவ்விருவர் மதத்துக்குமுள்ள வேற்றுமை இவ்வளவே.

இருவருமே ப்ரபஞ்சத்தை உண்மை என்கின்றனர், அப்படிச் சொன்னால் தான் பந்த மோக்ஷ வ்யவஸ்தை ஸித்திக்கும், தங்கள் மதங்களை ஸ்தாபிக்க உதவுவதான ப்ரமாணங்களும் உண்மையானவைகளே என்கின்றனர் இருவரும், இதைக் கருத்தில் வைக்கவேண்டும்.

இம்மதத்தில் ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் எப்படி பேதம் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டுள்ளதோ அப்படியே அபேதமும் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டுள்ளது. யாதவ ப்ரகாசர் ப்ரஹ்மத்தை அம்சி பகுதிகளை உடையது - என்றும், சேதந, அசேதந, ஈச்வரன்களை ப்ரஹ்மத்துக்கு அம்சமாகவும் - பகுதிகளாகவும் கூறியுள்ளார். ஆனால் இது நன்றன்று. ஏனெனில் ஈச்வரன் என்பது ப்ரஹ்மமே. ஏனெனில் உலகுக்குக் காரணமாக இருத்தல் ப்ரஹ்மத்துக்கு லக்ஷணமாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. ச்ருதிகள் ஈச்வரன்தான் ஜகத்துக்குக் காரணம் என்கின்றன. ஆகையால் ஈச்வரன் என்பது ப்ரஹ்மமே என்றெண்ண வேண்டும். "நதத் ஸமஶ்ச அப்யதிகஶ்ச த்ருஶ்யதே" என்கிற ச்ருதி ஈச்வரனுக்கு ஸமானமான வரும் அவனினும் மேலானவரும் எவருமிலர் என்கிறது. இதனால் ஈச்வரன்தான் எல்லோரினும் மேலான தத்வம் என்பது ஸித்திக்கிறது.

யாதவப்ரகாசர் மதத்தின்படி ஸர்வேச்வரன் ப்ரஹ்மத்தின் அம்சமாகவும், ப்ரஹ்மம் ஈச்வரனுக்கு அம்சியாகவும் இருக்குமேல் ப்ரஹ்மம் ஸர்வேச்வரனினும் கட்டாயம் உயர்ந்ததாம். இப்படியொரு நிலை உண்டாயின் மேற்சொன்ன ச்ருதி பாதிக்கப்பட்டதாம். எனவே ஸர்வேச்வரனையே ப்ரஹ்மமாகக் கொள்ள வேண்டும். ஸர்வேச்வரன் ப்ரஹ்மம் இரண்டும் ஒரே தத்துவமே.

இம்மதத்தில் ப்ரஹ்மத்துக்கும் ஜீவனுக்கும் அபேதமும் ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டுள்ள படியால் ப்ரஹ்மம் தான் ஜீவனும் தன்மையை அடைந்துள்ளது என்பது கிடைக்கின்றது. ப்ரஹ்மத்தை ஸர்வஜ்ஞனாக ச்ருதிகள் சொல்கின்றன. ஆகவே அவர் மதக் கோட்பாட்டின்படி ப்ரஹ்மம் "நான் பல ஜீவனாக இருக்கும் தன்மையைப் பெற்றுள்ளேன். ஜீவனுக்கு உண்டாகும் துக்கம் முதலிய தோஷங்கள் எனக்குத்தான் உண்டாகியுள்ளன" என்று எப்போதும் எண்ண வேண்டிவரும். ஜீவன்களின் சரீரங்கள் வெவ்வேறாக இருப்பதால் பிறசரீரத்தில் தோன்றும் சுக துக்கங்கள் முதலியன ப்ரஹ்மத்துக்குத் தோன்றாது. ஆகவே ஈச்வரன் தோஷமற்றவன் ஆவான் என்பீர்களாகில் அதுவும் சொல்ல முடியாது. சுக துக்கங்களை அறியும் ஆத்மா ஒன்றாக இருப்பதால் சரீர பேதம்



அவற்றை அறிவதற்கு இடையூறு செய்ய முடியாது. புராணம் இதை மெய்ப்பிக்கின்றது.

ஸௌபரி என்ற ஒரு யோகி ஜீவன், ஐம்பது உருவங்களை அடைந்து ஐம்பது சரீரங்களாலும் இன்பம் நுகர்ந்தார் என்றும் அனைத்து சரீரங்களிலுமுள்ள சுகங்களை ஒரு சரீரத்தில் கை, கால், விரல் முதலிய உறுப்புகளில் உண்டாம் சுக துக்கங்களை அந்த ஜீவன் எப்படி நினைக்குமோ அப்படியே அவரும் அனைத்து சரீர சுக துக்கங்களை அறிந்திருந்தார் என்றும் புராணம் கூறுகிறது. இங்கு சரீர பேதம் அவரது உணர்வைத் தடை செய்யவில்லையே. அனைத்து உருவமும் கை கால் போல் உடல் உறுப்பாகவன்றோ ஆகிவிட்டன.

இதே போல் ஸர்வேச்வரனும்' அவ்வப்போது பற்பல அவதாரங்களைச் செய்துள்ளார். ஒவ்வொரு அவதாரத்திலும் தமக்கு நேர்ந்த நிகழ்ச்சிகளை அவர் அறிந்துதானிருந்தார். அவதார பேதத்தால் உண்டாம் சரீர பேதம் அறிவதைத் தடை செய்யவில்லை. ஆகவே அறியும் ஆத்மா ஒன்றாக இருப்பின் சரீர பேதம் நினைக்கும் ஆற்றலைத் தடை செய்யாது. ஒரு சரீரத்திலுள்ள ஆத்மா பிற சரீரங்களில் உள்ளவற்றை அறிந்தே தீரும். ஆகவே ப்ரஹ்மங்களுக்கு இம்மதத்தவர் அபேதத்தை ஒப்புக்கொண்டுள்ளமையால் ஸர்வஜ்ஞனை ப்ரஹ்மம் பற்பல சரீரங்களில் உண்டாம் இன்ப துன்பங்களை அநுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறேன் என எண்ணத்தான் செய்யும். ஆகையால் ஜீவ தோஷங்கள் அனைத்தும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் வந்தேறுமாகையால் ப்ரஹ்மம் தோஷமற்றதாக ஆகாது. ஆனதால் நிர்தோஷத்தைச் சொல்லும் ச்ருதிகள் பாதிக்கத்தான் செய்யும்.

**மேற்சொன்ன தோஷத்தின் விளக்கமும் தமது மதத்தில் ப்ரஹ்மத்துக்குக் குற்றமின்மையை விளக்குதலும்**

६८. एतदुक्तं भवति - ईश्वरः स्वरूपेणैव सुर - नर - तिर्यक् - स्थावरादिभेदेन अवस्थितः इति हि तदात्मकत्ववर्णनं क्रियते? तथा सति एकमृत्पिण्डारब्धघटशरावादिगतान्युदकाहरणादीनि सर्वकार्याणि यथा

तस्यैव भवन्ति, एवम्, सर्वजीवगतसुखदुःखादि सर्वम् ईश्वरगतमेव स्यात् इति ॥

'घटकरकादिसंस्थानानुपयुक्तमृद्द्रव्यं यथा कार्यान्तरानन्वितम्, एवमेव सुर-पशु-मनुजादिजीवत्वानुपयुक्तेश्वरः सर्वज्ञः सत्यसङ्कल्पत्वादि-गुणाकरः इति चेत्, सत्यम् । "स एव ईश्वरः एकेनांशेन कल्याणगुणाकरः, स एव च अन्येनांशेन हेयगुणाकरः इत्युक्तम्, द्वयोरंशयोः ईश्वरत्वाविशेषात् ॥

द्वावंशौ व्यवस्थितौ इति चेत्, कस्तेन लाभः? एकस्यैव एकेनांशेन नित्यदुःखित्वात्, अंशान्तरेण सुखित्वमपि न ईश्वरत्वाय कल्पते । यथा देवदत्तस्य एकस्मिन् हस्ते चन्दनपङ्कानुलेपः केयूरकटकाङ्गुलीय-कालङ्कारः, एतस्यैवान्यस्मिन्, हस्ते मुद्गराभिघातः, कालानलज्वालानु-प्रवेशश्च, तद्वदेव ईश्वरस्य" स्यात् इति, ब्रह्माज्ञानपक्षादपि पापीयानयं भेदाभेदपक्षः; अपरिमितदुःखस्य पारमार्थिकत्वात्, संसारिणामनन्तत्वेन' दुस्तरत्वाच्च । तस्मात् विलक्षणोऽयं जीवांशः इति चेत्, आगतोऽसि तर्हि मदीयं पन्थानम् ॥

ईश्वरस्य स्वरूपेण तादात्म्यवर्णने स्यादयं दोषः । आत्मशरीरभावेन तु तादात्म्यप्रतिपादने न कश्चित् दोषः । प्रत्युत निखिलभुवननियमनादिः महान् गुणगणः प्रतिपादितो भवति । सामानाधिकरण्यं च मुख्यवृत्तम् ॥

*68. யாதவ ப்ரகாச மதஸ்தர்கள் நம் போல் ஜகத்துக்கு ப்ரஹ்மாத்மகத் தன்மையை ஒப்புக் கொள்கின்றனர், ஆனால் வழிதான் வேறு.*

*நாம் இவ்வுலகு ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரம், ப்ரஹ்மம் அதற்கு ஆத்மா என ப்ரபஞ்சத்துக்கும் ப்ரஹ்மாத்மகத்தை — ப்ரஹ்மம் ஆத்மாவாக இருக்கையைச் — சொல்லுகிறோம்.*

*அவர்கள் பிரஹ்மமே ப்ரபஞ்சமாக உள்ளது என ப்ரஹ்மாத்மகத்வத்தைச் சொல்கின்றனர். ஈச்வரன் தமது*



*ஸ்வரூபத்தாலேயே தேவனாகவும், மநுஷ்யனாகவும், திர்யக்குகளாயும் மலை முதலிய ஸ்தாவரங்களாகவும், மாறியுள்ளான் என்கின்றனர். ஈச்வரன் சரீரத்துக்கும் தேவ மநுஷ்யாதி சரீரங்களுக்கும் ஐக்யத்தைச் சொல்கின்றனர்.*

*இப்படிச் சொன்னால் மண் குடம், மண் கலசம், முதலிய மண்ணால் செய்யப்பட்டமையின் ஜலம் கொண்டு வருதல் போன்ற பேச்சு குடத்துக்கும் கலசத்துக்கும் ஆவது போல் மண்ணிற்கும் ஆமன்றோ? மண்ணும் குடமும் ஸ்வரூபத்தில் ஒன்றுதானே! அப்படி அனைத்து ஜீவன்களிலும் உண்டாம் சுக துக்கங்கள் அனைத்தும் ஈச்வரனையும் சாருமன்றோ? ஏனெனில் அவர் மதத்தில் ஜீவனுக்கும் ஈச்வரனுக்கும் ஸ்வரூபைக்யம் உள்ளதன்றோ? ஆகையால்.*

*இக்குற்றத்தைப் பின்வருமாறு சொல்லிப் போக்குகின்றனர் அவர்கள், மண்ணின் சிறு பகுதிதானே குடமாகவும் கலசமாகவும் மாறியுள்ளது, மாறியுள்ள பகுதிதான் ஜலம் கொணர்தல் போன்ற கார்யத்துடன் ஸம்பந்தம் கொண்டுள்ளது, குடமாகவும் கலசமாகவும் மாறாத மண்ணின் பெரும்பகுதி உளதன்றோ? அதற்கு எந்த கார்யத்தின் தொடர்பும் உண்டாகவில்லையன்றோ! அப்படியே ஈச்வரனின் எந்த பகுதி தேவன் மனிதன் பசு முதலிய உருவத்தை அடைந்துள்ளதோ அப்பகுதி வேண்டுமானால் ஜீவனிடமுள்ள சுக துக்கங்களின் தொடர்பைப் பெறட்டும். இஜ்ஜீவன்களின் உருவத்தை அடையாத ஈச்வரனின் பெரும் பகுதி உள்ளதன்றோ! அப்பெரும் பகுதி ஸர்வஜ்ஞத்வம் ஸத்யஸங்கல்பத்வம் முதலிய கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடம் ஆகின்றது என்கின்றனர். இதுவும் பொருந்தாது.*

*இப்படிச் சொன்னால் ஈச்வரனின் ஒரு பகுதி கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமாயும் மறு பகுதி துக்கம் முதலான துர்குணங்களுக்கு இருப்பிடமாயுமுள்ளது என்றன்றோ சொன்னதாயிற்று. இந்நிலையில் ஈச்வரன் தோஷமற்றவன் என்பது எப்படி ஸித்திக்கும்? என்று கேட்டால் இதற்கும் அவர்கள் பின்வருமாறு பதில் சொல்கின்றனர்.*

ஈச்வரனின் இவ்விரண்டு தன்மைகளும் - ஜீவனாக இருத்தல், ப்ரஹ்மமாதல் — வரையறை செய்யப்பட்டதாய் உள்ளது. அதாவது ஈச்வரனின் எந்த பாகத்தில் ஸர்வஜ்ஞத்வம் முதலான கல்யாண குணங்களுள்ளனவோ அப்பகுதி, அதைவிட்டுப் பிறிது ஒரு பகுதியுடன் சேர்வதில்லை. அப்படியே ஈச்வரனின் எப்பகுதி ஜீவனாக மாறி துர்குணங்களுக்கு இருப்பிடமாய் உள்ளதோ அப்பகுதி அதைவிட்டுப் பிற பகுதியுடன் எப்போதும் சேர்வதில்லை என வ்யவஸ்தையுடன் இருப்பதால் எக்குற்றமும் வராது என்கின்றனர் யாதவப்ரகாச மதத்தினர்.

இதுவும் விருத்தமானதே, ஈச்வரன்தான் பரமாத்மா, பரமாத்மாதான் ஈச்வரன், அவன் ஸர்வஜ்ஞன், ஆகையால் அவன் எத்தனைப் பகுதிகளாக மாறினாலும் அவ்வப் பகுதிகளிலுள்ள குண தோஷங்களை அறிந்தே தீருவன், ஆகையால் அவன் ''நான் எனது ஒரு அம்சத்தால் ஜீவனாக மாற்றமடைந்து அளவில்லாத துன்பங்களுக்கு உள்ளாகியுள்ளேன், அப்படி மறு பகுதியால் சுகமாக வாழ்கிறேன்'' என்று தான் எண்ணுவன். இந்நிலையில் அவனுக்கு ஈச்வரத்வம் எப்படி ஸித்திக்கும்? எப்போதவன் அனைத்து அம்சங்களாலும் எல்லையற்ற ஆநந்த அநுபவம் பண்ணத் தகுதியுடையவன் ஆவனோ அப்போதே அவன் ஈச்வரனாவான், யாதவ ப்ரகாசரின் கொள்கைப்படி ஈச்வரன் தமது ஒரு பகுதியான ஜீவனில் எப்போதும் துக்கப்பட்டுக் கொண்டிருப்பதால் மறு பகுதியில் சுகத்துடனிருத்தல் ஈச்வரத்தன்மையை ஸாதிப்பதற்குப் பயன்படாது.

இதை ஒரு உபமானத்தால் விளக்குவோம். தேவதத்தனின் ஒருகை சந்தனத்தைப் பூசி, தோள்வளை, காப்பு, விரல்களில் மோதிரம் முதலிய நகைகளால் அலங்கரிக்கப்படுகிறது என்றும், அவனது மறுகையில் உலக்கையால் இடியும், கொடிய தீயில் நுழைத்தலும் செய்விக்கப்படுகிறது என்றும் வைத்துக் கொள்வோம். அப்போது தேவதத்தனுக்கு எந்நிலை உண்டாமோ அந்நிலைதான் ஈச்வரனுக்கும் உண்டாம். ஈச்வரன் தமது ஒரு பகுதியில் சந்தனப் பூச்சுக்குச் சமமாக இம்மையில் உண்டாம் சுகத்தை அநுபவித்துக்கொண்டிருப்பன். தோள்வளை



முதலிய ஆபரணங்களுக்குச் சமமாக மோக்ஷ சுகத்தை அநுபவித்துக்கொண்டிருப்பன். இப்படியே மறுபகுதியில் உலக்கை இடிக்குச் சமமாக இம்மையில் உண்டாம் அல்ப துக்கங்களை அநுபவித்துக்கொண்டிருப்பன். பெரும் தீ நுழைவுக்குச் சமமாக நரக துக்கத்தை அநுபவித்துக் கொண்டிருப்பன்.

மிகமிக அல்பமான துன்பம் ஒருவனுக்கு உண்டானாலும் அது அவன் அநுபவித்துக்கொண்டிருக்கும் அனைத்துச் சுகங்களின் உணர்வுகளை நீக்கி, அவனுக்குத் துன்பத்தின் உணர்வையே மிகுவிக்கின்றது என்பதை உலகில் கண்கூடாகக் கண்டுகொண்டிருக்கிறோம், இப்படி இருக்க, மேற்சொன்ன நிலையிலுள்ள தேவதத்தன் தன்னைத் துன்பம் அநுபவிப்பவனாக எண்ணுவனேயன்றித் தன்னை சுகப்படுபவனாக எண்ணவே மாட்டான். அதே போல் தான் ஈச்வரனும் தம்மைத் துன்பப்படுபவனாக எண்ணுவனேயன்றி சுகப்படுபவனாக எண்ணமாட்டான்.

ஸ்ரீ யாதவ ப்ரகாசருக்குச் சம்மதமான பேதாபேதக் கொள்கையும், ஸ்ரீ பாஸ்கரருக்குச் சம்மதமான பேதாபேதக் கொள்கையும், ஸ்ரீ சங்கரரின் கொள்கையான ப்ரஹ்ம அஜ்ஞாநக் கொள்கையினும் மிகவும் தோஷமுடையவை.

ஒருவர் சங்கரரைப் பார்த்து ஸ்வாமின் தேவரீர் கொள்கையில் ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் ஸ்வரூப ஐக்யம் சொல்லப்பட்டுள்ளதே அப்படியாயின் இந்த ஸம்ஸாரத் துன்பம் அனைத்தையும் ப்ரஹ்மம் அநுபவிக்க நேருமன்றோ? எனக் கேட்டார் என்று கொள்வோம், அப்போது அவர் என்ன சொல்வர் எனின் இந்த அனைத்துத் துக்கங்களும் பொய்தானே! உண்மையாக இருந்தாலன்றோ ப்ரஹ்மம் அநுபவிக்க நேரும்! இது பொய்யானதால் ப்ரஹ்மத்துக்கு எந்த தோஷ ஸம்பந்தமும் உண்டாகாது, அது சுத்தமானதே என்பர்.

இக்கேள்வியையே இவ்விருவரையும் பார்த்துக் கேட்டால் சங்கரர் போல் இவர்களால் பதில் சொல்ல முடியாது, ஏனென்றால் இவ்விருவர் மதத்திலும் ஸம்ஸாரம் உண்மையானதன்றோ? ஆகவே அனைத்துத் துன்பங்களும்

உண்மையாயின, ஜீவர்களோ எண்ணில் அடங்காதவர், இவர்கள் கொள்கைப்படி ப்ரஹ்மம்தான் எண்ணற்ற ஜீவன்களாக மாறியுள்ளன, ஸம்ஸாரத்தில் வாழும் இந்த அனைத்து ஜீவன்களின் துக்கம் ப்ரஹ்மத்தை அடைந்து கொண்டுதானே இருக்கும்! எப்போதும் அவற்றிலிருந்து விடுபட முடியாதே! ஆகவே ஸ்ரீ சங்கரரின் ப்ரஹ்மாஜ்ஞாநக் கொள்கையிலும் இவ்விருவரின் பேதா பேதக் கொள்கை மிக்க தோஷமுடையதாம்.

இத் தோஷத்திலிருந்துத் தப்பிப்பதற்காக ஜீவன் ப்ரஹ்மத்தின் ஒரு பகுதியே, ஆனால் அது ப்ரஹ்மத்தினின்றும் எப்போதும் தனித்திருப்பதே என யாதவ ப்ரகாசர் சொல்வரேல் அவர் விசிஷ்டாத்வைத மதத்தைத் தழுவியவ ராவர். விசிஷ்டாத்வைத மதத்தில் ஜீவ ப்ரஹ்மங்களுக்கு ஸ்வரூபைக்யம் ஒப்புக்கொள்ளப்படவில்லை, யாதவப்ரகாசர் முதலானோர் மதத்தில் ஜீவப்ரஹ்மங்களுள் ஸ்வரூபைக்யம், ஒப்புக்கொள்ளப்பட்டது. ஆகவே மேற்சொன்ன தோஷங்க ளின் ஸம்பந்தம் தோன்றுகின்றது.

விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் சரீராத்மபாவத்தை அடிப்படையாகக்கொண்டு ஐக்யம் சொல்லப்படுகிறது, ஆகையால்தான் ப்ரஹ்மத்தில் எவ்வித தோஷமும் ஸம்பந்திப்பதில்லை. மாறாக எண்ணற்ற குணங்கள் தான் ஸித்திக்கின்றன. சேதநங்களும் அசேதநங்களும் ஈச்வரனின் சரீரங்கள் என்றமையால் ஈச்வரனால் அவை தாங்கப்படுகின்றன, ஈச்வரனின் ஆணைக்குள் உள்ளன, ஈச்வரனின் மகிழ்ச்சிக்காக அவனுக்கு அடிமைகளாக இருக்கின்றன, ஈச்வரன் இச்சேதந அசேதநங்களுக்கு ஆத்மாவாக உள்ளான். இவைகளைத் தாங்குபவனாகவும், ஆணையிடுபவனாகவும், தலைவனாகவும் உள்ளான், இவை போன்ற அநேக கல்யாண குணங்கள், சரீராத்மபாவத்தை ஒப்புக்கொள்வதால் ஈச்வரனிடம் உள்ளன என்று ஸித்திக்கின்றன. இக்கருத்துக்கள் கீழும் கூறப்பட்டுள்ளன. தத்த்வமஸி போன்ற அபேத ச்ருதிகளுக்கும் முக்யார்த்தம் சொல்ல முடிவதால் ஸாமாநாதி கரண்யமும் ஸித்திக்கிறது.



அனைத்தும் பிந்நாபிந்நங்களாக உள்ளன என்பதன் கண்டனம்

६९. अपि च एकस्य वस्तुनो हि भिन्नाभिन्नत्वं विरुद्धत्वात् न संभवतीति उक्तत् । घटस्य पटादिभिन्नत्वे सति तस्य तस्मिन्नभावः । अभिन्नत्वे सति तस्य च भावः इति, एकस्मिन् काले च, एकस्मिन् देशे च, एकस्य हि पदार्थस्य युगपत् सद्भावः असद्भावश्च विरुद्धः । जात्यात्मना भावः, व्यक्त्यात्मना च अभावः इति चेत्, जातेः मुण्डेन व्यक्त्या चाभेदे सति, खण्डे मुंडस्यापि सद्भावप्रसङ्गः । खण्डेन च जातेरभिन्नत्वे सद्भावः; भिन्नत्वे असद्भावः; अश्वे महिषत्वस्येवेति विरोधो दुष्परिहर एव ॥

69. இதுவரை ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் சொல்லப் படும் பேதா பேதங்கள் வேதவாக்யங்களின் துணைகொண்டு தூஷிக்கப்பட்டது. இனி அனைத்து வஸ்துக்களுக்கும் சொல்லப்படும் பேதா பேதங்கள் பொதுவாகக் கண்டிக்கப் படுகினறன. அது வருமாறு,

ஒரு வஸ்து-பொருள்-பிறிது ஒரு வஸ்துவிலிருந்து - பொருளிலிருந்து - பிந்நமாகவும் - வேறுபட்டதாகவும், அபிந்ந மாயும் - வேறுபடாததாயும் - இருக்கமுடியாது. ஏனெனில் வேறுபடுதல், வேறுபடாதல், என்ற இரண்டு தன்மைகளும் முரண்பட்டவைகளாம். கடம்-மண் குடம் படத்தினின்று-துணியைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதென உலகில் வழங்கப்படுகிறதன்றோ? இவ்வழக்கால் சொல்லப்படுவது யாது? கடத்தில் - மண்குடத்தில் - படத்தின் - துணியின் - வேறுபாடன்றோ சொல்லப்படுகிறது. இவ்வேறுபாடு என்பது யாது? படத்தில் இல்லாததாய் கடத்தில் மட்டும் உள்ளதோர் தர்மமே - தன்மையே-யன்றோ அது! அத்தர்மம்தான் யாது எனின் அதைத்தான் ''கடத்வம்'' - குடமாக இருக்கும் தன்மை-என்கிறோம். இத்தன்மை குடத்தில்தான் இருக்குமேயன்றித் துணியில் இராதன்றோ; இதேபோல் படத்தில் கடத்வ தர்மமும் இராதென்பதும் கிடைக்கும். கடம் படத்தினின்றும் வேறுபடாதது எனச்

சொன்னால் கடத்வம் என்ற தர்மம் படத்திலும் இருக்கிறது எனச் சொன்னதாகும். கடம் படத்தினின்றும் பிந்ந மாயும்-வேறு பட்டதாயும் - அபிந்நமாயும் - வேறுபடாத தாயும் - உள்ளது எனச் சொன்னால் கடத்வம் என்ற தர்மம் படத்தில் இல்லை என்றும் சொல்லலாம், இருக்கிறது என்றும் சொல்லலாம் எனச் சொன்னதாகும்.

இதனால் ஒரே காலத்தில் ஒரே வஸ்துவில்-படத்தில் கடத்வ தர்மத்துக்கு-இருப்பு, இல்லாமை என்னுமிரண்டும் உளது எனச் சொன்னதாகத் தோன்றுமன்றோ! ஒரே காலத்தில் ஒரு வஸ்துவில் ஒரு பதார்த்தத்தின் உண்மை இன்மை என்னும், இரண்டும் எப்படிப் பொருந்தும்? இரண்டும் விருத்தமானவையன்றோ! ஒன்று உள்ளதாக இருக்கலாம், அல்லது இல்லாததாக இருக்கலாம். இரண்டும் ஒரே காலத்தில் பொருந்தாதவைகளே. ஆகையால் ஒரு வஸ்துவை பிந்நா பிந்நங்களாகச் சொல்வது தகாதது. அநுபவத்துக்கு விருத்தமானது. என்றால்,

இதற்குச் சமாதானமாகப் பேதா பேதவாதிகள் ஒரு வஸ்துவில் பேதா பேதம் அநுபவ விருத்தமாகாது என்பதோடு அவ்வநுபவத்தைப் பின்வருமாறு விளக்குகின்றனர்.

உலகில் பசுக்கள் வெவ்வேறு வகைகளில் உள்ளன. ஒரு பசு கொம்பின்றி இருக்கிறது. அப்பசுவை ''முண்டம்'' எனச் சொல்கிறோம். மற்றொரு பசு பாதி உடைந்த கொம்பை உடையதாக இருக்கிறது. அப்பசுவை ''கண்டம்'' என்கிறோம். இப்படி இவ்விரண்டும் வேறுபட்டனவாக இருந்தபோதும் இவ்விரண்டிலும் பசுத்தன்மை-கோத்வம்-என்பது இருப்பதால் அதை அடிப்படையாகக் கொண்டு இவை பசுக்கள் என வழங்கப்படுவதால் அக்கோத்வஜாதியின் வழியாக இரண்டும் வேறுபடாததாக ஆகின்றன. ஆனால் உருவத்தால் வேறுபடுகின்றன. இப்படி ஒரு வ்யக்தியிலிருந்து பேதம், அபேதம் இரண்டும் ஸித்திக்கலாம். இது அநுபவ விருத்தம் அன்றே என்கின்றனர்.

இதற்குப் பதில்:— நீங்கள் சொல்வது உண்மையே. இந்த பேதா பேதம் எப்போது ஸித்திக்கும் என்றால் ஜாதிவேறு



வ்யக்திவேறு என்பது ஸித்திக்க வேண்டும் முதலில். அப்போதுதான் ஜாதியால் அபேதமும் வ்யக்தியால் பேதமும் ஸித்திக்கும். ஒரு வஸ்துவில் இரண்டு ஸித்திகள் உண்டாகாது. ஜாதியும் வ்யக்தியும் ஒன்றே; வேறுபட்டனவல்ல; என்றால், கண்டத்தில் முண்டத்வத்தை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிவரும். கண்டவ்யக்திக்கும் முண்ட வ்யக்திக்கும் கோத்வஜாதியால் அபேதம் ஒப்புக்கொள்ளும் போது, ஜாதியினின்றும் வேறுபாடற்றதான இந்த வ்யக்திகளிலும் அபேதம் தோன்றத்தானே செய்யும்! கண்ட வ்யக்திக்கு முண்ட வ்யக்தியுடன் அபேதம் தோன்றியபின் முண்ட வ்யக்தியிலுள்ள முண்டத்வம் என்ற தன்மையை கண்ட வ்யக்தியிலும் ஒப்புக்கொள்ளவேண்டி வரும். இது தகுதியற்றது. முண்டத்வம் என்பது முண்ட வ்யக்தியில்தான் இருக்கும். கண்ட வ்யக்தியில் இராது. ஆகவே ஜாதி வ்யக்திகளுள் அபேதத்தைச் சொன்னால் மேற்சொன்ன குற்றம் தோன்றுகின்றது. ஆகையால் ஜாதி வ்யக்திகளுள் அபேதம் சொல்லக்கூடாது என்றாயிற்று.

ஜாதி வ்யக்திகளுக்குள் பேதா பேதத்தை ஒத்துக் கொண்டாலும் தோஷம் உண்டாகின்றது. இந்த பேதாபேத பக்ஷத்தில் ஜாதிக்கு வ்யக்தியிலிருந்து பேதமும் கிடைப்பதால் கண்ட வ்யக்தியும் முண்ட வ்யக்தியும் வெவ்வேறாகின்றன. ஆனதால் முண்ட வ்யக்தியிலுள்ள முண்டத்வம் கண்ட வ்யக்தியில் வரவேண்டிய நிலை இல்லை. அச்வமும் மஹிஷமும் - குதிரையும் எருமையும்-வெவ்வேறாக இருப்பதால் எப்படி அச்வ வ்யக்தியில் மஹிஷத்வம் இல்லையோ அப்படியே ஜாதி வ்யக்திகளுள் பேதா பேதத்தை ஒப்புக்கொண்டால் ஜாதிக்கும் வ்யக்திக்கும் பேதமும் கிடைக்கும். இதனால் இரண்டு வ்யக்திகளும் வெவ்வேறாக ஆகும். அதனால் முண்ட வ்யக்தியில் உள்ள முண்டத்வம் கண்ட வ்யக்திக்கு வரவேண்டியிராது. ஆனால் ஜாதி வ்யக்திகளுள் இந்த பேதாபேத வாதத்தால் ஜாதிக்கும் வ்யக்திக்கும் அபேதமும் கிடைப்பதால் வ்யக்திகளுள்ளும் ஜாதியைக்கொண்டு பார்க்கும் போது வேறுபாடின்மை தோன்றும். அப்படியானால் வ்யக்திகள் இரண்டும் தம்முள் வேறுபாடு அற்றதாக ஆவதால்

முண்ட வ்யக்தியிலுள்ள முண்டத்வத்தை கண்டவ்யக்தியிலும் எண்ண வேண்டிவரும், இவ்விதமாக இந்த பேதாபேதக் கொள்கையில் பேதத்தையிட்டுக் கண்டத்தில் முண்டத்வ மின்மையும், அபேதக் கொள்கையை இட்டுக் கண்டத்தில் முண்டத்தின் உண்மையையும் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டி வருகின்றது. இது தகுதியற்றது, ஒரே ஸமயத்தில் ஒரே வஸ்துவில் ஒன்றின் உண்மையும் ஒன்றின் இன்மையும் பொருந்தாதன்றோ! இப்படியாக ஜாதிவ்யக்திகளுக்குள் அபேதத்தையும் பேதா பேதத்தையும் ஒப்புக்கொள்வதால் மேல் சொன்ன தோஷங்கள் தோன்றுகின்றன. ஜாதிக்கும் வ்யக்திக்கும் பேதத்தை ஒப்புக்கொண்டதால் வ்யக்திகளுள் பேதா பேதம் ஸித்திக்கவே ஸித்திக்காது, ஆகையால் பேதாபேத வாதம் எவ்வழியிலும் ஸித்திக்காது.

பேதாபேதவாதி ஜாதி வ்யக்திகளுள் பேதாபேதத்தை ஒப்புக்கொண்டு இரண்டு வ்யக்திகளுள்ளும் பேதாபேதத்தை ஸாதிக்க எப்படி விரும்புகிறுனே அப்படியே யாதவப்ரகாசரும் ஒரு பொருளின் அமைப்பு - அப்பொருள் - இரண்டிலும் பேதாபேதத்தை ஒப்புக்கொண்டு கடம் - மண்குடம் - சராவம் - மடக்கு-போன்ற வேறுபட்ட பொருள்களிலும் பேதாபேதத்தை ஸாதிக்க விரும்புகிறார், கடம் என்ற பொருளும் சராவம் என்ற பொருளும் மண்ணல் செய்யப்பட்டவையானதால் அதையிட்டு அவை ஒன்று என்றும் அவற்றின் உருவ அமைப்பைக்கொண்டு வேறுபட்டதென்றும் கூறுகிறார், இந்த பேதாபேதவாதமும் மேற் சொன்ன முறைப்படி அமைப்பு, த்ரவ்யங்களுள், பேதாபேதம் பொருந்தாதாகையால் கண்டிக்கப்பட்டதாக ஆயிற்று.

பேதா பேதவாதிகள் சொன்ன நான்கு காரணங்களின் கண்டனம்

७०. जात्यादेः वस्तुसंस्थानतया वस्तुनः प्रकारत्वात्, प्रकारप्रकारिणोश्च पदार्थान्तरत्वम्, प्रकारस्य पृथक्सिद्ध्यनर्हत्वम्, पृथगनुपलम्भश्च, तस्य च संस्थानस्य च अनेकवस्तुषु प्रकारतया अवस्थितिश्च इत्यादि पूर्वमेवोक्तम् ॥



70. ஜாதிவ்யக்திகளுள் பேதாபேதத்தை ஒப்புக் கொண்டவர்கள் நான்கு காரணங்களால் பேதாபேதம் ஸித்திக்கிறது என்கின்றனர்.

முதன் முதலில் ஒருவன் பசுவைப் பார்க்கும் போது இது பசு என்றே தோன்றுவதால் கோத்வஜாதியும் கோவ்யக்தியும் வேறு படாமலே ஸாமாநாதிகரண்யத்துடன் தோன்றுகின்றன என்ற வாதத்தை, இந்தப்ரதீதியில் கோவ்யக்தி விசேஷ்யமாயும் கோத்வ ஜாதி ப்ரகாரமாயும் தோன்றுவதால் விசேஷண விசேஷ்யங்கள் வேறுபட்டனவேயன்றி ஒன்றே இல்லை என்றும்,

ஜாதியும் வ்யக்தியும் எப்போதும் விட்டுப்பிரியாது சேர்ந்தே புலப்படுவதால் இந்த ஸஹோபலம்ப நியமத்தால் அபேதம் ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும் என்ற வாதத்தை இவ்விரண்டும் விட்டுப்பிரியும் தன்மை அற்றவை யாகையாலே இப்படிப் புலப்படுகின்றன என்றும்

தனிப்பட்ட இரண்டு பொருள்களுள் எங்கு ஒன்று விசேஷணமாகவும் மற்றொன்று விசேஷ்யமாகவும் உள்ளனவோ அங்கு அது அதை உடையது என்ற ப்ரதீதி வருகிறது. கொம்பும் மனிதனும் தனிப்பட்டவையாகையால், ஒருவன் கையில் கொம்பை ஏந்தியுள்ளபோது தண்டீ -தண்டத்தை உடையவன் - என்று தண்டம் விசேஷண மாகவும், புருஷன் விசேஷ்யமாகவும் தோன்றுகின்றனர். ஆனால் "இது பசு" என்ற ப்ரதீதியில் அப்படித் தோன்றாததால் ஜாதி வ்யக்திகளுள் அபேதம் சொல்ல வேண்டும் என்ற வாதத்தை தனித்திருக்கும் தகுதிவாய்ந்த விசேஷண விசேஷ்யங்கள் ஒன்றோடென்று சேரும்போது வேறுபாடு தோன்றுமேயன்றி விட்டுப் பிரிந்திருக்கும் தகுதியற்றவை சேர்ந்தே தோன்றும் என்றும், உலகில் "இது ஒரு பசு" என்று வழங்கப்படுகிறதன்றோ? ஜாதியும் வ்யக்தியும் வெவ்வேறாக இருப்பின் "ஒரு பசு" என எப்படி வழங்கமுடியும்? அப்படி வழங்கப்படுவதால் ஒற்றுமை ஸித்திக்கிறது என்ற வாதத்தை இவ்வழக்கு ஜாதி வ்யக்திகளின் ஒற்றுமையை விளக்கவில்லை. இங்கு பல பசுக்கள் இல்லை.

ஒரு பசுவே இருக்கிறது என்பதையே அவ்வழக்குக் காட்டுகின்றது என்றும் உபபாதநம் செய்து - விளக்கி - அவர்கள் சொன்ன நான்கு காரணங்களும் போலியானவை எனக் கீழே விளக்கியுள்ளோம்.

### ஆகாரவிசேஷமே ஜாதி என்பதும் அதுவே பேதத்தையும் ஸாதிக்கின்றது என்பதும்

७१. ''सोऽयम्'' इति बुद्धिः प्रकारैक्यात्, ''अयमपि दण्डी'' इति बुद्धिवत् । अयमेव च जात्यादिः प्रकारो वस्तुनो भेद इत्युच्यते, तद्योग एव वस्तुनः भिन्नम्, इति व्यवहारहेतुरित्यर्थः । स च वस्तुनो भेदव्यवहारहेतुः स्वस्य च, संवेदनवत्; यथा संवेदनं वस्तुनो व्यवारहेतुः स्वस्य व्यवहारहेतुश्च भवति । अत एव सन्मात्रग्राहिप्रत्यक्षं भेदग्राहि-इत्यादिवादा निरस्ताः जात्यादिसंस्थितस्यैव वस्तुनः प्रत्यक्षेण गृहीतत्वात्, तस्यैव संस्थानरूपजात्यादेः प्रतियोग्यपेक्षया भेदव्यवहारहेतुत्वाच्च । स्वरूपपरिणामदोषश्च पूर्वमेवोक्तः ॥

॥ इति मतान्तर खण्डनाख्यः पूर्व भागः समाप्तः ॥

71. கோத்வம் முதலான ஜாதிகள் எவை என்ற ஸந்தேஹம் இப்போது உண்டாகிறது. இதற்கு விசிஷ்டாத்வைதிகள் தரும் பதிலாவது எந்த ஒரு தர்மம் அனைத்துப் பசுக்களிடத்திலும் ஒரே மாதிரியாக இருக்கின்றதோ, பசுவைத் தவிர்த்த வேறு வ்யக்திகளில் இல்லாதும் இருக்கின்றதோ அதுதான் கோத்வஜாதியாம், அப்படிப் பார்க்கும் போது பசுவின் கழுத்தின் கீழ் தழைத்துத் தொங்கும் தளதளப்பான தசையே கோத்வஜாதியாம், அத்தசை எல்லாப் பசுக்களிடமும் இருப்பதோடு வேறு வ்யக்தியிடம் இல்லை. ஆகவே ஸாஸ்நா என வழங்கப்படும் அத்தசையே கோத்வஜாதியாம், இதே போல் ஒவ்வொன்றிலும் சிறப்பாக இருப்பதை அதனதன் ஜாதியாகக் கொள்ள வேண்டும், ஒவ்வொரு பசுக்களிடமும் இருக்கும் இந்த ஸாஸ்நா என்பது வெவ்வேறு பட்டனவாக இருந்தாலும் தோற்றத்தில் ஒன்று போலுள்ளன, ஆகவே மறு பசுவைப் பார்க்கும் போது இதுவும் பசு என்ற எண்ணம் தோன்றுகிறது.



கையில் கொம்பேந்திய ஒருவனைப் பார்த்தபோது இவன் தண்டீ-தண்டத்தை - கொம்பை - உடையவன் என்ற எண்ணம் தோன்றுகின்றது. அதேபோன்ற மற்றுமொரு தண்டியைப் பார்க்கும்போது இவரும் தண்டீ என்ற எண்ணம் தோன்றுகிறது இங்கு புருஷனும் கொம்பும் வெவ்வேறானவை, இருப்பினும் கொம்புடைமை என்ற ஒப்புமையைக் கொண்டு இவனும் தண்டீ என எப்படி வழங்குகின்றோமோ அப்படியே ஸாஸ்நாக்களும் கோக்களும் வெவ்வேறாக இருந்தபோதும் இவற்றுள் உருவ ஒற்றுமை இருப்பதால் இதுவும் பசு என்ற எண்ணம் உண்டாகின்றது.

ஒவ்வொரு வஸ்துவிலும் விசேஷமாகச் சிறப்புற்று விளங்கும் இந்த ஜாதி முதலான தர்மங்கள் தான் ஒன்றிலிருந்து பிறிதொன்றின் வேற்றுமையை தெரிவிக்கின்றது. இந்த பேதம் யாதெனின் அது கோத்வமேயாம். இக்கோத்வம் குதிரையில் இல்லை, ஆகவே பசுவை குதிரையிலிருந்துப் பிரித்துக் காட்டுகிறது. இதே போல் குதிரையிலுள்ள கோவின் பேதம் அச்வத்வம் — குதிரைத் தன்மையாம். அதாவது ஒற்றக் குளம்புடைமை முதலியனவாம், அத்தன்மைகள் குதிரையினிடமே இருப்பன. அது வேறுபடுத்திக் காட்டுகிறது, இப்படி ஒவ்வொன்றிலும் உள்ளதும் பிறிதொன்றில் இல்லாததுமான தர்மத்தை வேறுபாடாக எண்ண வேண்டும்.

இப்படிச் சொன்னால் ஸந்தேஹம் ஒன்று உண்டாகின்றது, கோவிலுள்ள அச்வபேதம் கோத்வம் என்றீர். இதேபோல் கோத்வத்திலும் அச்வபேதம் உளதன்றோ? ஏனெனில் கோத்வம் அச்வமன்றே! ஆகவே கோத்வத்திலுள்ள அச்வபேதத்தை என்னவென்பது? என்பதேயாமது.

இதற்கு பதில் கோத்வத்திலுள்ள அச்வபேதமும் கோத்வ ரூபமே, ஏனெனில் எந்த கோத்வம் கோவை அச்வத்திலிருந்துப் பிரித்துக் காட்டியதோ அது தன்னையும் அச்வத்திலிருந்து வேறுபடுத்திக்கொள்ளும் திறனுடையதே. இதற்கு ஓர் உதாஹரணம் காட்டுதும் - ஜ்ஞாநம் அனைத்துப் பதார்த்தங்களையும் விளக்கிக்காட்டுவதோடு அது தன்னைத்தானே ப்ரகாசிப்பிக்கின்றதன்றோ? எது பிரிதொன்றின்

விளக்கத்துக்குக் காரணமாக இருக்கின்றதோ அது தம்மைத்தாமே விளக்கிக்கொள்ளும் திறனுடையதாகவே இருக்கும். விளக்கில் காணலாமே இதை, இதையே ஸ்வபர நிர்வாஹகம் என்பர்.

இதேபோல் கோவ்யக்தியை அச்வ வ்யக்தியிலிருந்து வேறுபடுத்தும் கோத்வம் தன்னையும் அச்வத்திலிருந்து வேறுபடுத்திக் கொள்ளும், ஆகையால் கோவிலிருக்கும் அச்வபேதம் கோத்வமே யாம், இக் கோத்வம் அதன் ஸ்வரூபத்தையிட்டுப் பார்க்கும் போது கோத்வம் எனப்படுகிறது, அதே கோத்வம் குதிரை பேதத்தையிட்டுப் பார்க்கும் போது அச்வபேதமாகிறது. இப்படியாக ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணம் - பேதமாகிய கோத்வம் முதலிய தர்மங்களுடன் கூடியுள்ள வ்யக்தியையே புலப்படுத்துகிறபடியால் அப்பேத மும் ப்ரத்யக்ஷ ப்ரமாணத்தாலேயே அறிவிக்கப்பட்டதாக ஆகின்றது, உண்மைநிலை இப்படி இருக்க ப்ரத்யக்ஷம் ஸந்மாத்ர ப்ரஹ்மத்தையே க்ரஹிக்கும், பேதத்தைக் க்ரஹிக்காது என்ற அத்வைதிகளின் வாக்யம் சிறிதும் பொருத்தமுடையதன்று எனத் தேறிற்று.

இது வரை செய்யப்பட்ட உபபாதநத்தால் - விளக்கத்தால் - யாதவ ப்ரகாசாசார்யரின் பேதாபேதமதம் நேர்மையானதன்று என்பது மெய்ப்பிக்கப்பட்டது, ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் அபேதத்தை ஒப்புக்கொண்டால் ப்ரஹ்மம் தோஷமற்றதாக ஸித்திக்கவே ஸித்திக்காது, அப்படியே பாஸ்கரரைப்போல் யாதவ ப்ரகாசரும் ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூப பரிணாமத்தை ஒப்புக்கொள்வரேல், ப்ஹ்மம் ஜடப் பொருளாகப் பரிணாமத்தை அடையுமேல் ப்ரஹ்மம் அப்போது விகாரமற்றதாக ஆகாது.

இப்படியாக சங்கராசார்யரின் அத்வைத வாதத்தையும் பாஸ்கரரின் பேதாபேத வாதத்தையும் யாதவப்ரகாசரின் பேதா பேதவாதத்தையும் கண்டித்ததன் மூலமாக இரண்டாவது மங்கள ச்லோகத்திற்குப் பரந்த வ்யாக்யாநத்தை செய்து முடித்தாராயிற்று

பிறர்மதக் கண்டநம் முடிந்தது.



விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தின் பரந்த விளக்கமும்
பேதச்ருதி அபேதச்ருதி கடகச்ருதிகளைப் பொருந்தவிடலும்

॥ अथ स्वमत विस्तारः उत्तर भागः ॥

७२. (१) ''यः पृथिव्यां तिष्ठन् पृथिव्या अन्तरो यं पृथिवी न वेद यस्य पृथिवी शरीरं यः पृथिवीमन्तरो यमयति एष त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः'' (२) ''य आत्मनि तिष्ठन्नात्मनोऽन्तरो यमात्मा न वेद यस्यात्मा शरीरं य आत्मानमन्तरो यमयति स त आत्माऽन्तर्याम्यमृतः''; (३) यः पृथिवीमन्तरे संचरन् यस्य पृथिवी शरीरम्, यं पृथिवी न वेद'' इत्यादि, ''योऽक्षरमन्तरे संचरन् यस्याक्षरं शरीरं यमक्षरं न वेद, यो मृत्युमन्तरे संचरन् यस्य मृत्युश्शरीरं यं मृत्युर्न वेद एष सर्वभूतान्तरात्माऽपहतपाप्मा दिव्यो देव एको नारायणः'' (४) ''द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते - तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्यनश्नन्न्यो अभिचाकशीति'', (५) ''अन्तः प्रविष्टश्शास्ता जनानां सर्वात्मा'' ''तत्सृष्ट्वा तदेवानुप्राविशत् तदनुप्रविश्य सच्च त्यच्चाभवत्'' इत्यादि, ''सत्यं चानृतं च सत्यमभवत्, (६) ''अनेन जीवेनात्मना'' इत्यादि, (१) ''पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेति'', ''भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्म एतत्'' (२) नित्यो नित्यानां चेतनश्चेतनानामेको बहूनां यो विदधाति कामान्'' (३) ''प्रधानक्षेत्रज्ञपतिर्गुणेशः'' (४) ''ज्ञाज्ञौ द्वावजावीशानीशौ'' इत्यादिश्रुतिशतैः, तदुपबृंहणैः, (१) जगत्सर्वं शरीरं ते स्थैर्यं ते वसुधातलम्'' (२) यत्किञ्चित्सृज्यते येन सत्त्वजातेन वै द्विज । तस्य सृज्यस्य संभूतौ तत्सर्वं वै हरेस्तनुः'' (३) अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः, ''सर्वस्य चाऽहं हृदि सन्निविष्टो मत्तस्स्मृतिर्ज्ञानमपोहनं च'' इत्यादिवेदविदग्रेसरवाल्मीकि -पराशर-द्वैपायनवचोभिश्च, परस्य ब्रह्मणः सर्वस्य आत्मत्वावगमात्, चिदचिदात्मकस्य वस्तुनः तच्छरीरत्वावगमाच्च, शरीरस्य च शरीरिणं

प्रति प्रकारतयैव पदार्थत्वात्, शरीरशरीरिणोश्च धर्मभेदेऽपि तयोरसङ्करात्, सर्वशरीरं ब्रह्मेति ब्रह्मणो वैभवं प्रतिपादयद्भिः सामानाधिकरण्यादिभिः मुख्यवृत्तैः सर्वचेतनाचेतनप्रकारं ब्रह्मैव अभिधीयते' ॥

सामानाधिकरण्यं हि द्वयोः पदयोः प्रकारद्वयमुखेन एकार्थनिष्ठत्वम् । तस्य च एतस्मिन् पक्षे मुख्यता । तथा हि ''तत् त्वं इति सामानाधिकरण्ये 'तत्' इत्यनेन जगत्कारणं सर्वकल्याणगुणाकरं निरवद्यं ब्रह्मोच्यते । ''त्वम्'' इति च चेतनसामानाधिकरणवृत्तेन जीवान्तर्यामिरूपी, तच्छरीरं तदात्मतया अवस्थितम्, तत्प्रकारं ब्रह्मोच्यते । इतरेषु पक्षेषु सामानाधिकरण्यहानिः, ब्रह्मणः सदोषता च स्यात् ॥

72. இந்த க்ரந்தத்தை— நூலை— ஆரம்பிக்கும்போது மங்களமாகச் செய்யப்பட்ட ''பரம் ப்ரஹ்மைவ'' என்ற இரண்டாவது ச்லோகத்தில் தாம் குறிப்பிட்டிருந்த பிறமதக் கண்டநத்தை இதுவரை விவரித்தார். இனி ''அசேஷசிதசித்'' என்ற முதல் ச்லோகத்தில் குறித்திருக்கும் தமது மத விளக்கத்தை ஆரம்பிக்கிறார்.

அபேதச்ருதி, பேதச்ருதி, கடகச்ருதி என்பதாக ச்ருதிகள் மூவகைகளாக உள்ளன. இவற்றுள் கடக ச்ருதிக்கும் பேதச்ருதிக்கும் விரோதம் வராமல் அபேத ச்ருதிக்கு அர்த்தம் சொல்ல வேண்டும். ''ஸர்வம் கலு இதம் ப்ரஹ்ம'' ''தத் த்வமஸி'' முதலியன அபேத ச்ருதிகளாம். இவ்விரண்டினுள் முதலாவது உலகமும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்றே என அவ்விரண்டுக்கும் அபேதத்தைக் கூறுகிறது. இரண்டாவது ஜீவனும் ப்ரஹ்மமும் ஒன்றே என ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் அபேதத்தைச் சொல்லுகிறது.

இதே போல் ஜகத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் ஜீவனுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் வேற்றுமையைச் சொல்லும் ச்ருதிகளும் உள்ளன. இவ்விரண்டு ச்ருதிகளும் தமக்குள் முரணான கருத்தைத் தெரிவிப்பன போல் தோன்றுகின்றன,



இவ்விரோதத்தைப் போக்க வேண்டும். இல்லையேல் இரண்டு ச்ருதிகளும் அப்ரமாணங்கள் ஆகிவிடும், இவ்விரோதத்தைப் போக்க பல ச்ருதிகள் முயலுகின்றன, இவை கடக ச்ருதிகள் எனப்படுகின்றன, இக்கடக ச்ருதிகளால் விளக்கப்படுவது தான் யாதெனின் ப்ரஹ்மம் ஒவ்வொரு பொருள்களுள்ளும் அந்தராத்மாவாக இருக்கிறதென்றும், சேதந அசேதந மயமான உலகம் அந்தப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரமாகின்றது என்பதுமே. இதனால் உலகுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் சரீர ஆத்மபாவம்— உடலும் உயிருமாம் தன்மை— ஸித்திக்கிறது. பேத அபேத ச்ருதிகளுக்கு ஒப்புமை தோன்றுகின்றது. இனி இத்தகைய கடக ச்ருதிகள் விளக்குவதைக் காண்போம்.

### கடக ச்ருதிகளின் விளக்கம்

1. *ய: ப்ருதிவ்யாம்* என்ற ச்ருதி ப்ருஹதாரண்யக உபநிஷத்தில் காண்வசாகையில் உள்ளது. எந்த பரமாத்மா ப்ருதிவியில்— பூமியில்—இருக்கின்றானோ, ப்ருதிவியின் உள்ளும் புகுந்துள்ளானோ, எவனை ப்ருதிவி அறியவில்லையோ. ப்ருதிவி எவனுக்கு உடலோ எவன் ப்ருதிவியின் உள்ளிருந்து அதனை நியமிக்கிறானோ— ஆளுகின்றானோ— இந்த அந்தர் யாமிதான் உன்னுள்ளும் அந்தராத்மாவாக உள்ளான், அவனை அந்த ப்ருதிவியிலுள்ள தோஷங்கள் அணுகா என்பது இதன் பொருள்.

2. *ய: ஆத்மநி* என்ற ச்ருதியும் அதே உபநிஷத்தில் மாத்யந்தின சாகையில் இருப்பது. இதன் அர்த்தம் எவன் ஆத்மாவில் இருந்துகொண்டு அதன் உள்ளும் புகுந்தவனாயும், அதனால் அறியப்படாதவனாயும் இதனைச் செய், இதனைச் செய்யாதே என நியமநங்களைச் செய்கிறானோ அவன் உனக்கு அந்தர்யாமி, அவனை அந்த ஆத்மாவிலுள்ள தோஷங்கள் அணுகா என்பதாம், இவை போன்ற பல பல வாக்யங்கள் மேல் சொன்ன இரண்டு சாகைகளிலுமுள்ளன, உதாஹரணத் துக்காக ஒவ்வொன்று எடுக்கப்பட்டது, இவ்விரண்டு ச்ருதிகளுள் *ய: ப்ருதிவ்யாம்* என்பதால் அசேதநத்துக்கு ப்ரஹ்மம் அந்தர்யாமியாக இருக்கிறதென்பதும், *ய: ஆத்மநி* என்பதால் ப்ரஹ்மம் சேதநத்துக்கு அந்தர்யாமியாக இருக்கிறதென்பதும் உபதேசிக்கப்பட்டன.

3. ய: ப்ருதிவீம், ய: அக்ஷரம், ய: ம்ருத்யும், என்னும் ச்ருதிகள் சுபாலோபநிஷத்திலுள, எவன் ப்ருதிவியின் உள் ஸஞ்சரித்துக் கொண்டு அதனைச் சரீரமாக உடையவனாயும், அதனால் அறியப்படாதவனாயும் இருக்கிறானோ அவன் ஸர்வ பூதங்களுக்கும் அந்தராத்மாவாவன், அவனை அவ்வவைகளிலுள்ள தோஷங்கள் அணுகா, அவன் ஒப்பற்ற பகவானான நாராயணனே, என்பன இவற்றின் பொருள்களாம், இதனால் அந்தர்யாமியாக இருப்பவன் நாராயணன் என்பவனே, வேறொருவனல்லன், என்பது விளக்கப்பட்டது, மேற்சொன்ன ச்ருதிகளிலுள்ள ''அம்ருத:'' என்ற சப்தத்தால் எந்தத் தோஷமற்றத் தன்மை குறிப்பாகச் சொல்லப்பட்டதோ அத்தன்மை இந்த ச்ருதியிலுள்ள ''அபஹதபாப்மா'' என்ற சப்தத்தால் வெளிப்படையாகச் சொல்லப்பட்டது.

4. த்வா சுபர்ணா என்பது முண்டகோபநிஷத்திலுள்ளது. இதன் பொருள் ஸமாநங்களான குணங்களை உடையவைகளாயும், நண்பர்களாயுமுள்ள இரண்டு பக்ஷிகள் ஒரே மரத்தைத் தமக்கு இருப்பிடமாகக் கொண்டுள்ளன, அவற்றுள் ஒன்று பக்குவமான பழங்களை அருந்துகின்றது. மற்றொன்று பழங்களை உண்ணாதிருந்தும் ஒளியுடன் விளங்குகின்றது என்பதாம், இதில் இரண்டு பக்ஷிகள் என்பதால் ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவும் சொல்லப்படுகின்றன. இவ்விரண்டின் குணங்கள் ஒன்றே, இவை இரண்டும் சேர்ந்து வாழ்பவைகளே, மரத்தைப் போல் அழியும் தன்மையுள்ள சரீரத்தைத் தமக்கு இருப்பிடமாகக் கொண்டுள்ளன இவை இரண்டும். இவற்றுள் ஒரு பக்ஷியாகிய ஜீவன் பரிபக்வமான கர்ம பலத்தை- தாம் செய்த நல்வினைத் தீவினைகளின் பலனை- அநுபவிக்கின்றது, மறுபக்ஷியான பரமாத்மா அப்பலன்களை அநுபவிப்பதில்லை. அவன் மிக்க ஒளியுள்ளவன் என்பது கருத்தாம், இதனால் ஒரே சரீரத்தில் ஜீவாத்ம பரமாத்மாக்களின் இருப்பும் அவற்றின் வேறுபாடும் தெளிவாக்கப்பட்டுள்ளன.

5. அந்த: ப்ரவிஷ்ட: என்ற ச்ருதி அனைத்து ஜனங்களிலுள்ளும் அவன் புகுந்துள்ளான். அவன் அவர்களை நியமநம் செய்கிறான், அவன் அந்தர்யாமியாக இருந்து கொண்டு அனைவருக்கும் ஆத்மாவாகிறான் என்கிறது, இதனால் உள் புகுந்திருப்பதாலும் நியமனம் செய்வதாலுமே ஸர்வாத்மாவாக ஆகின்றானன்றி அனைவருடனும் ஸ்வரூப ஐக்யத்தாலன்று என்பது விளக்கப்படுகிறது.



தத் ஸ்ருஷ்ட்வா என்பது தைத்திரீயத்திலிருப்பது, பரமாத்மா இவ்வுலகிலுள்ள ஸர்வ வஸ்துக்களையும் படைத்து அதனுள் புகுந்தான், புகுந்து விகாரமற்ற- மாற்றமில்லாத- ஜீவனாகவும், விகாரப்படும்- மாற்றமடையும்- ஜடப்பொருள்களாகவும் உருவத்தைப் பெற்றான், இப்படி விகாரமடையும் உருவத்தையுடைய ஜடமாக மாறியும் அவன் விகாரமற்றவனாகவே உள்ளான் என்கிறது. இப்படி ஜடமாயும்- உயிரற்றதாயும்- சேதநநாயும்- உயிருள்ளதாயும்- உள்ள பொருள்களில் அநுப்ரவேசம் செய்து- புகுந்து- அவற்றுக்குள்ள பெயர்களையும் உருவங்களையும் ப்ரஹ்மம் அடைகிறதேயன்றி ஸ்வரூப ஐக்யத்தாலன்று என்பது வெளிப்படுத்தப்பட்டது.

6. அநேநஜீவேந என்பது சாந்தோக்யத்திலிருப்பது, ப்ருதிவி, ஜலம், தேஜஸ் முதலிய ஜடபதார்த்தங்களுள் ஜீவாத்மாவின் மூலமாக அநுப்ரவேசித்து பெயரையும், உருவத்தையும் படைப்பேன் என ஸங்கல்பித்தது ப்ரஹ்மம் என்கிறது இந்த ச்ருதி. பரமாத்மா முதலில் ஜீவனுள் புகுந்து அதன் உருவத்தில் எங்கும் வ்யாபித்து அஜ்ஜீவாத்மாவின் மூலமாக ஜட பதார்த்தங்களுள் புகுந்து அவ்வவற்றின் பெயர்களையும் உருவங்களையும் படைக்கிறான், உலகிலுள்ள அனைத்து ஜடப்பொருள்களும் ஜீவனால் தரிக்கப்படவேண்டும். ஜீவனின் ஆளுகைக்குள் இருக்க வேண்டும் அந்த ஜீவன் என்னால் தரிக்கப்பட்டவனாக இருக்க வேண்டும், எனது ஆளுகைக்கு உட்பட்டவனாக இருக்க வேண்டும். இஜ் ஜட பதார்த்தங்களின் பெயர்ச் சொற்கள் முதலில் அந்தந்த ஜடப் பொருள்களைப் புலப்படுத்திப் பின் அதனுள் ஆத்மாவாக இருக்கும் ஜீவனைப் புலப்படுத்தி அஜ்ஜீவனுள் அந்தராத்மாவாகப் புகுந்துள்ள என்னையும் புலப்படுத்த வேண்டும் என்ற எண்ணத்தைப் பூர்த்தி பண்ணிக் கொள்வதற்காகவே பரமாத்மா மேற் சொன்னது போன்ற ஸங்கல்பத்தைச் செய்து கொண்டு பெயரையும் உருவத்தையும் படைக்கிறான்.

இது வரை விளக்கிய சரீர ஆத்மபாவத்தை — பரமாத்மா ஆத்மாவாக உள்ளான், அவனுக்கு சேதந அசேதநங்கள் சரீரங்களாக உள்ளன என்பதை- விளக்குவதால் மேற் சொன்ன ச்ருதிகள் கடக ச்ருதிகளாகின்றன.

இனி பேதச்ருதிகள் விளக்கப்படுகின்றன.

1. ப்ருதகாத்மாநம் என்பது ச்வேதாச்வதர உபநிஷத்தில் உள்ளது. ஜீவாத்மாவையும் அவனை ஏவுபவனான ஈச்வரனையும் வெவ்வேறாக எண்ணும் உபாஸகன் பரமாத்மாவின் ப்ரீதிக்கு இலக்காகிறான், பின் இந்த உபாஸகன் அந்தபேதஜ்ஞாநத்தால் மோக்ஷத்தை அடைகிறான் என்கின்றதிந்த ச்ருதி. இதனால் ஜீவனுக்கும் ஈச்வரனுக்கும் பேதம் ஸித்திக்கிறது. அதோடு அந்த பேத ஜ்ஞாநம் மோக்ஷஸாதகம் என்பதால் அது தத்துவஜ்ஞாநம் என்பது வெளிப்பட்டதாகிறது.

போக்தா போக்யம் என்பது போக்தாவான - பயனை அநுபவிப்பவனான - ஜீவனையும், போக்யமான - அநுபவிக்கப் படுபவைகளான - ஜடபதார்த்தங்களையும், ப்ரேரகனான தூண்டுபவனான- ஈச்வரனையும் அறிந்த நான் உனக்கு மூன்றுவிதமான ப்ரஹ்மத்தைச் சொன்னேன் என்கின்றதிது, ப்ரஹ்மத்தின் மூவகையாவது ப்ரஹ்ம ஜீவனின் அந்தர்யாமியாக இருக்கை, ஜடபதார்த்தத்தின் அந்தர்யாமியாக இருக்கை, தன் ஸ்வரூபத்தடன் இருக்கை என்பனவேயாம். இவ்வாக்யத்தால் ஜீவன், ஜடம், ஈச்வரன், என்பவைகளுக்கு ஸ்வரூபபேதம் உள்ளதென்பது ஸித்திக்கிறது.

2. நித்யோநித்யாநாம் என்பது கடவல்லியிலுள்ளது, ஒரு நித்ய சேதனனான ஈச்வரன் அநேக நித்ய சேதனர்களான ஜீவன்களின் மநோரதத்தைப் பூர்த்தி செய்கிறான் என்கின்றது, இதனால் ஈச்வரனுக்கு நித்யத்வமும், அவன் ஒருவனே என்பதும் சேதநன்- அறிவுடையவன்- என்பதும் ஜீவர்கள் பலர் என்பதும் அவர்களும் நித்யர் என்பதும் அவர்களும் அறிவுடையவர் என்பதும் ஸித்திக்கிறது, ஈச்வரனுக்கும் ஜீவனுக்கும் வேறுபாடு வெளிப்படையாக உள்ளதிதில்.

3. ச்வேதாச்வதரத்தில் இருப்பது ப்ரதாநக்ஷேத்ரஜ்ஞ என்பது, ஈச்வரன், ப்ரக்ருதி ஜீவன்களுக்கு ஸ்வாமீ - தலைவன் -



என்றும் அவன் ஷாட்குண்யபூர்ணன் என்றும் சொல்கிறதிது. இதனால் பரக்ருதி, ஜீவன், ஈச்வரர்க்குள் பேதம் ஸித்திக்கிறது.

4. ஜ்ஞாஜ்ஞௌ என்பதும் ச்வேதாச்வதரமே. பிறக்காத தத்வங்கள் இரண்டுள, அவற்றுள் ஒன்று ஈச்வரன், மற்றொன்று அதனினும் வேறான ஜீவன். ஈச்வரன் ஸர்வஜ்ஞன், ஜீவன் அஜ்ஞன் என்கிறதிது. இதனால் ஜீவன், ப்ரக்ருதி, ஈச்வரர்க்குள் பேதம் ஸித்திக்கிறது.

இப்படியாக ப்ரக்ருதி, ஜீவன், ஈச்வரர்களுள் பேதமும் சரீராத்ம பாவமும் ச்ருதிகளால் மட்டும் தான் கிடைக்கின்றன என்பதில்லை. இதிஹாஸ புராணங்களாலும் இக்கருத்து மூதலிக்கப்படுகிறது, அவைகளாவன.

1. ஜகத்ஸர்வம் என்கிற ஸ்ரீமத் ராமாயணவாக்யம் ஸர்வ உலகமும் உனது சரீரம். பூமியில் உள்ள உறுதிப்பாடு உனது அதீனமானது என்கிறது, இதனால் ஜகத்துக்கும் ஈச்வரனுக்கும் சரீர ஆத்மபாவம் ஸித்திக்கிறது.

2. ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராண வசனம் யத்கிஞ்சித் என்பது. எந்தெந்த பதார்த்தங்களிலிருந்து எந்தெந்த பதார்த்தங்கள் உண்டு பண்ணப்படுகின்றனவோ அப்படைக்கும் பொருள் களின் உத்பத்திக்குக் காரணமான அப்பதார்த்தங்கள் யாவும் ஹரியின் சரீரமாம் என்பது பொருள், ப்ரபஞ்ச ப்ரஹ்மங்களுள் சரீராத்மபாவம் ஸித்தித்தது இதனால்.

3. அஹமாத்மா என்பது பகவத்கீதாவசனம், அர்ஜுனா! ஸர்வப்ராணிகளின் ஹ்ருதயத்தில் நான் ஆத்மாவின் ரூபத்தில் அமர்ந்துள்ளேன், என்கிறான் ஸ்ரீ க்ருஷ்ணன், சரீராத்மபாவம் வெளிப்படையாகச் சொல்லப்பட்டதிதனால்.

4. ஸர்வஸ்ய என்பதும் கீதையே, நான் அனைவரின் ஹ்ருதயத்தில் வீற்றிருக்கிறேன், என்னால்தான் நினைவு, ஜ்ஞாநம், மறதி என்பன மனிதர்களுக்கு உண்டாகின்றன என்றவிதனாலும் சரீராத்ம பாவம் வெளிப்படையாக்கப் படுகிறது.

கீழ் காட்டப்பட்டுள்ள ச்ருதிகளாலும் வேதாத்யயனம் செய்தவர்களுள் முதல்வர்களான வால்மீகி, பராசரர்,

வேதவ்யாஸர்களின் வாக்யங்களாலும் ப்ரஹ்மம் எல்லாவற்றுக்கும் ஆத்மாவாக இருக்கிறதென்பதும் சேதந அசேதந பதார்த்தம் அனைத்தும் அதன் சரீரமாக உள்ளதென்பதும் நிரூபிக்கப்பட்டதாயிற்று.

ஆத்மாவுக்கு எப்போதும் விசேஷணமாக இருப்பதே சரீரத்தின் தன்மை, ஆத்மாவை விட்டுப் பிரிந்து வாழமுடியாத அளவுக்கு சரீரத்துக்கும் ஆத்மாவுக்கும் ஸம்பந்தமிருக்கிறது, உலகில் நெருங்கிய ஆழ்ந்த ஸம்பந்தமுடைய இரண்டு வஸ்துக்கள் ஒன்றோடு ஒன்று சேர்ந்தால் ஒன்றன் தர்மம் பிறிதொன்றில் ஸம்பந்தப்படுவதைக் கண்கூடாகக் காண்கிறோம். உப்பு உண்டாகும் உப்பளத்தில் விழுந்த கட்டை நாளடைவில் உப்பாக மாறிவிடுவதைப் பார்க்கிறோம், அதே போல் இங்கும் நெருங்கிய தொடர்பு இருப்பதால் ஆத்மாவில் சரீரத்தில் உள்ள குணங்களும், சரீரத்தில் ஆத்மாவிலுள்ள குணங்களும், தோன்றாதா என்ற ஸந்தேஹம் உண்டாகின்றது, ஆனால் இவை இரண்டில் மட்டும் இப்படி உண்டாவதில்லை, ஆத்மாவின் தொடர்பால் சரீரம் அறிவுள்ளதாக மாறவில்லை, சரீரத்தின் தொடர்பால் ஆத்மாவும் ஜடமாக மாறவில்லை, அது அது அதனதன் தன்மைகளுடனேயே உள்ளன. ப்ரஹ்மம் அனைத்துச் சேதனங்களுடையவும் அசேதனங்களினுடையவும் சரீரங்களுள் அந்தராத்மாவாக இருப்பினும் இவற்றின் தோஷங்களால் ப்ரஹ்மம் தொடப்படாமலே உள்ளது, வேதாந்த அறிவாம் நுண் அறிவின் துணைகொண்டு எப்பொருள்களைக் கண்டாலும் அப்பொருள்களில் அதனைச் சரீரமாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மத்தையே காணலாம், அவ்வறிவின்றி ஸாதாரணமாகப் பார்த்தால் அந்தந்த சேதனங்களையும், அசேதனங்களையுமே பார்க்க முடியும், கடம் போன்ற ஒரு பொருளை நாம் காணும்போது அதிலுள்ள கடத்வஜாதியும், சிவப்பு முதலிய குணங்களும் ஜலம் கொண்டுவரப் பயன்படுதல் போன்ற செயல்களும் அக்கடத்துக்கு விசேஷணங்களாகவும் அக்கட த்ரவ்யம் விசேஷ்யமாகவும் புலப்படுகிறதோ அப்படியே நுண்ணறிவில் சேதந அசேதந ப்ரபஞ்சம் முழுவதும் ப்ரஹ்மத்துடன் சேர்ந்தே புலப்படும், ப்ரஹ்மமே அந்தந்த



பதார்த்தங்களின் உருவைக்கொண்டு சேதநமாகவும் அசேதநமாகவும் புலப்படுவதாகவே அவன் அறிவு அறியும் என்றிப்படி ச்ருதி ப்ரஹ்மத்தை அனைத்துக்கும் சரீரமாகக் கூறுகிறது, இப்படிச் சொல்லியதால் ப்ரஹ்மம்தான் அதனதன் சரீரத்தைக் கொண்டு அதனைத்தாங்குகிறது; அதனை ஆட்டுவிக்கிறது; இவையாவும் ப்ரஹ்மத்துக்கு அடிமைகள்; ப்ரஹ்மத்தை மகிழ்வித்து அதன் முகமலர்ச்சியைத் தோற்றுவிக்கவே இவை படைக்கப்பட்டன; என்பவை போன்ற வைபவங்களைச் சொல்லவே ''தத் த்வமஸி'' ''ஸர்வம் கலு இதம் ப்ரஹ்ம'' என்பன போன்ற அபேத ச்ருதிகள் எழுகின்றன.

இவை போன்ற ச்ருதிகள் வெவ்வேறான விசேஷணங்களைக் கொண்டே இரண்டு பதார்த்தங்களுள் ஐக்யத்தை வர்ணிக்கின்றன. இதனால் ஸாமாநாதிகரண்யம் ஸித்திக்கிறது. ஸாமாநாதிகரண்யமாவது வெவ்வேறு விசேஷணங்களைச் சொல்லும் பல பதங்கள் ஒரு விசேஷ்யத்தைக்கொண்டு முடிவதேயன்றோ! இத்தகைய ஸாமாநாதிகரண்யம் லக்ஷணை இல்லாமல் விசிஷ்டாத்வைத மதத்தில் தான் கிடைக்கும். ''தத் த்வமஸி'' என்ற அபேத ச்ருதியில் 'தத்' என்பதால் ஜகத்துக்குக் காரணமாய், ஸர்வ கல்யாண குணங்களுக்கிருப்பிடமாய், எவ்வித தோஷமுமற்றதான ப்ரஹ்மம் சொல்லப்பட்டது. 'த்வம்' என்ற சப்தம் எதிரிலுள்ள ச்வேத கேது என்ற ஜீவனின் அந்தராத்மாவாக உள்ள ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லுகிறது, தத், த்வம் என்ற இரண்டு பதங்களும் ப்ரதமாவிபக்தி யுள்ளவை. ஆகவே இரண்டும் அபேத ஸம்பந்தம் கொண்டுள்ளன, ஜகத்துக்குக் காரணமான ப்ரஹ்மமே எதிரிலுள்ள ஜீவனின் அந்தர்யாமியாக இருந்துகொண்டு ஜீவனுடன் சேர்ந்தவனாக உள்ளான் என்பதைத் தெரிவித்தது என்பதே விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் கொள்ளப்பட்ட பொருள். இப்பொருளே தோஷமற்றது.

சங்கரர், பாஸ்கரர், யாதவப்ரகாசர் மதங்களில் இந்த ச்ருதிக்கு முக்கியமான பொருள் பொருந்தவில்லை என்பதையும், ஸாமாநாதிகரண்ய லக்ஷணம் பொருந்தா-தென்பதும், ப்ரஹ்மத்துக்கு தோஷம் ஏற்படுகின்றதென்பதும்

கீழ் அவரவர் மதங்களைக் கண்டித்துள்ள போது விரிவாக விளக்கியுள்ளோம்.

### ப்ரளயத்திலும் ஸ்ருஷ்டியிலும் ப்ரஹ்மம் சேதநா சேதநங்களுடன் சேர்ந்திருக்கிறது

७३. एतदुक्तं भवति- ''ब्रह्मैव एवमवस्थितम्'' इत्यत्र ''एवं'' शब्दार्थभूतप्रकारतयैव' विचित्रचेतनाचेतनात्मकप्रपञ्चस्य स्थूलस्य सूक्ष्मस्य च सद्भावः ॥ तथा च ''बहुस्यां प्रजायेय'' इति अयमर्थः संपन्नो भवति । तस्यैव ईश्वरस्य कार्यतया, कारणतया च नानासंस्थानसंस्थितस्य संस्थानतया चिदचिद्वस्तुजातमवस्थितमिति ॥

73. ப்ரலய காலத்தில் ப்ரஹ்மம் ஒன்று தான் இருந்தது, என்கின்றது ச்ருதி. இதனால் ப்ரலய காலத்தில் சேதநங்களும் அசேதநங்களும் இல்லை எனத் தெரிகின்றது. அந்த ஸமயத்தில் சேதந அசேதநங்களுடன் ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீர ஆத்மபாவ ஸம்பந்தம் எப்படிச் சொல்ல முடியும்? என்ற கேள்வித் தற்போது எழுகின்றது. இதற்கு பதில் ஸாதிக்கிறார் '' ஏதத் உக்தம் பவதி'' என்பதால்.

எந்த ச்ருதி ப்ரலய காலத்தில் ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் இருந்தது என்கின்றதோ அதேச்ருதி ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவும் இருக்கிறதென்றும், விகாரமற்றதாயும், தோஷ மற்றதாயும் இருக்கிறது என்றும் சொல்லுகிறது. நிமித்த காரணமாக இருப்பதால் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸர்வஜ்ஞத்வம் ஸத்ய ஸங்கல்பத்வம் போன்ற குணங்கள் ஸித்திக்கின்றன என்பதில் குற்றமில்லை, ஆனால் ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணமாக இருந்தும் விகாரமற்றதாக இருக்கிறது என்பது விரோதமாக இருக்கிறது. எப்போது காரணம் கார்யமாக மாறுதல் அடைகின்றதோ அப்போது அக்காரணத்தை உபாதாந காரணம் என்கின்றோம், ஆகையால் உபாதாந காரணம் விகாரப்படுவதாகத் தான் இருக்கும், ஆகையால் ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணம் ஆகுமேல் அதுவிகாரம் உடையதாகத்தான் இருக்கும், ஆகவே ஒன்றுக்கொன்று



விரோதமுள்ள இவ்விரண்டும் ப்ரஹ்மத்தில் எப்படிப் பொருந்துமெனின், இப்படி விரோதம் வராமலிருப்ப-தற்காகவே ப்ரலய காலத்தில் சேதந அசேதந தத்வங்கள் அத்யந்தம் சூக்ஷ்மமாக-மிக நுண்ணியதாக-ப்ரஹ்மத்துடன் ஸம்பந்தித்து இருந்தன என்கிறோம். ஆகவேதான் ப்ரக்ருதியும் ஜீவனும் சாஸ்த்ரங்களில் பிறப்பற்றனவாயும், நித்யங்களாயும் சொல்லப்படுகின்றன.

ஜீவன்களை அநித்யமாக ஒப்புக்கொண்டோமானால் அவற்றின் உத்பத்தியையும் விநாசத்தையும் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிவரும், அப்படியானால் ஜீவர்கள் தான் செய்த கர்மபலனை அனுபவிக்காமலே அழிபவராவர். பிறக்கும் ஜீவன்களும் கர்மத்தைச் செய்யாமலே அதன் பலனை அநுபவிப்பவராவர். இவ்விரண்டு தோஷங்களைப் போக்கவே ஜீவர்களை நித்யர்களாக ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும்.

ப்ரலய காலத்தில் ப்ரஹ்மம் மிகவும் சூக்ஷ்மமான சேதந அசேதநங்களுடன் கூடியிருக்கிறது. அப் பிரஹ்மம் தான் விகாரமற்றதாய்க் கொண்டு சேதநா சேதநங்களின் மூலமாக உலக வடிவில் பரிணமத்தை அடைகிறது, ஆகவே அதை உபாதாந காரணம் என்கிறோம். இப்படி அதற்கு விகாரமற்ற தன்மையும் உபாதாந காரணத்வமும் ஸித்திப்பதற்காகவே ப்ரலய காலத்திலும் நுண்ணியதாய சேதநா சேதநங்களை அது பெற்றிருக்கிறது என்பதை ஒப்புக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது.

ப்ரலய காலத்தில் சேதநாசேதநங்கள் ப்ரஹ்மத்துக்குச் சரீரமாய், அதீநமாய், விசேஷணமாய் இருக்கின்றன. ப்ரஹ்மம் அக்காலத்தில் ஸர்வஜ்ஞத்வம் சக்தி முதலிய கல்யாண குணங்களுடன் கூடியதாய் சூக்ஷ்மமான சேதநா சேதந ரூப சரீரத்தோடு கூடியதாய் இருக்கிறது. அதே ப்ரஹ்மமே ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் ஸ்தூலமான-புலப்படுவதான சேதநா சேதநங்களுடன் கூடியதாய் உள்ளது. ப்ரலய காலத்தில் சேதநா சேதநங்கள் பெயர் உருவங்கள் அற்றதாய் உள்ளன, இது தான் அவைகளின் சூக்ஷ்மாவஸ்தையும் — நுண்ணிய நிலையும்-ஏகத்வா வஸ்தையும்-ஒன்றேயாய் இருத்தலும்-ஆம், ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் சேதநா சேதநங்கள் நாம ரூப விபாகத்தை

- பெயர் உருவங்களுக்கு ப்ரஹ்மத்தை விட்டுப் பிரிந்திருக்கும் தன்மையை - அடைகின்றன. இதே அவைகளின் ஸ்தூலா வஸ்தையும் - புலப்படும் தன்மையும்-பஹுஸ்த்வா வஸ்தையும் - பலவாக இருக்கும் தன்மையும்-ஆம். ஆகவே தான் உபநிஷத்து "ததைக்ஷத பஹுஸ்யாம் ப்ரஜாயேய" என்கிறது. அதாவது சேதநா சேதநங்கள் மூலமாக ஏகத்வ அவஸ்தையை அடைந்துள்ள நான் அந்த சேதநா சேதநங்கள் மூலமாகப் பலவாக ஆகக்கடவேன் அதற்காகப் பிறக்கக் கடவேன் என ஸங்கல்பித்தது என்கிறது ச்ருதி. இதனுல் ஸ்ருஷ்டி காலத்திலும் ப்ரலய காலத்திலும் சேதநா சேதநாத்மகமான இவ்வுலகம் எப்போதும் ப்ரஹ்மத்துக்கு விசேஷணமாய் அதற்கு அடிமையாகவே இருக்கிறது, ஸ்வதந்த்ரமாக இருப்பதில்லை என்பதும், அப்படியே ப்ரஹ்மமும் எப்போதும் இவற்றுடன் சேர்ந்தே இருக்கின்றது என்பதும் கிடைக்கின்றது. தேவதத்த சப்தத்தைக் கேழ்க்கும்போது எப்படி சரீரத்தோடு சேர்ந்தவனுகவே அவன் நினைவில் வருகிறுனே அப்படியே ப்ரஹ்மத்தை நினைக்கும் போது சேதநா சேதநங்களை சரீரமாகக் கொட ப்ரஹ்மமே நினைவில் வரும், அவற்றை தனித்துச் சொல்ல வேண்டா. இதனுல் எப்போதும் ப்ரஹ்மத்துக்கு சேதநாசேதநங்களுடன் சரீராத்மபாவ ஸம்பந்தம் இருந்துகொண்டேதான் இருக்கிறது என்பது கிடைத்தது.

த்ரவ்யத்துக்கு விசேஷணமாக இருக்கும் தன்மை உண்டு

७४. ननु च संस्थानरूपेण प्रकारतया ''एवम्'' शब्दार्थत्वं जातिगुणयोरेव दृष्टम्; न द्रव्यस्य । स्वतन्त्रसिद्धियोग्यस्य पदार्थस्य एवंशब्दार्थतया ईश्वरस्य प्रकारमात्रत्वमयुक्तम् इति चेत्, उच्यते । द्रव्यस्यापि दण्डकुण्डलादेः द्रव्यान्तरप्रकारत्वं दृष्टमेव ॥

74. ஒரு பதார்த்தத்துடன் எப்பொழுதும் சேர்ந்து அதற்கு விசேஷணமாக இருக்கும் தன்மை ஜாதி குணங்களில் தான் காண்கிறுேம், த்ரவ்யமான சேதநாசேதநங்கள் எப்படி விசேஷணமாக இருக்க முடியுமென ஆக்ஷேபம் செய்து கொண்டு ஸமாதானம் ஸாதிக்கிறுர் நநு என்பதால், ஜாதியும் குணமும் தான் எப்போதும் த்ரவ்யத்துடனேயே சேர்ந்திருக்கும்



தன்மையை உடையனவாயும் த்ரவ்யத்தை விட்டுத் தனித்து நிற்கும் சக்தியற்றனவாயும் காணப்படுகின்றன. அதனுலேயே த்ரவ்ய குணங்களைச் சொல்லும் சப்தங்கள் அந்த த்ரவ்யத்தையும் குணத்தையும் வெளிப்படுத்துவதோடு நிற்காமல் அவை எவைகளைப் பற்றியுள்ளனவோ அப்தார்த்தங்கள் வரை வெளிப்படுத்துகின்றன. அந்த சப்தங்களால் சொல்லப்படும் த்ரவ்யங்களும் ஜாதியோடும் குணத்தோடும் கூடியவைகளாகவே புத்திக்குப் புலப்படுகின்றன. உதாஹரணமாக "இது கோ" என்கிறுேம், இதில் "கோ" என்பது கோத்வ ஜாதியைத் தெரிவித்துக்கொண்டு அந்த ஜாதிக்கு இருப்பிடமான த்ரவ்யம் வரை சொல்லுகிறது. ஆகவே தான் அவ்விரண்டு சப்தங்களின் அர்த்தங்களுக்கும் அபேத ஸம்பந்தத்தால் அந்வயம் உண்டாகிறது. அதனுல் அவை இரண்டும் ஸமாநாதி கரணங்களாய் ஒரே அர்த்தத்தைச் சொல்லுவதாக ஒப்புக்கொள்கிறுேம். இப்படியே "இக்கடம் நீலம்" என்ற வ்யவஹாரத்தில் நீல சப்தம் நீலநிறமாகிய குணத்தைத் தெரிவித்துக்கொண்டு அதற்கிருப்பிடமான த்ரவ்யம் வரைச் சொல்லுகிறது, ஆகவே தான் அங்கு கடம், நீலம் என்ற இரண்டு சப்தங்களுக்கும் அபேத ஸம்பந்தம் தோன்றுவதோடு ஸமாநாதிகரணமாய் நீலநிறமுடைய கடம் என்ற ஒரே பொருளைத் தெரிவிப்பதாக ஒப்புக்கொண்டுள்ளோம். ஜாதியும் குணமும் த்ரவ்யத்தை விட்டுத் தனியாக — ஸ்வதந்தரமாக - இருக்கும் தன்மையற்றனவாகையால் இது ந்யாய்யமே. ஆனுல் த்ரவ்யம் தனித்திருக்கும் தன்மையுடையது. அதற்கு ஜாதி குணம்போல் வேறு வஸ்துவோடு நெருக்கமான ஸம்பந்தம் கிடையாது. அது தனித்தே புத்தியில் விளங்கவல்லது, பிறிதொன்றுேடு சேர்ந்துதான் விளங்க வேண்டும் என்ற நிலைமை இல்லை.

விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் சேதநனும் அசேதநமும் த்ரவ்யமாகக் கருதப்படுகின்றன, ஆகவே இவை வேறு த்ரவ்யமாகிய ஈச்வரனுக்கு விசேஷணமாக இருந்துகொண்டு அவனுடன் சேர்ந்து விளங்க வேண்டிய ஆவச்யகமில்லை, இவைகளைச் சொல்லும் சப்தங்கள் இவைகளைப் புலப்படுத்துமேயன்றி ஈச்வரன் வரை புலப்படுத்தா, ஆகவே

இச் சேதநா சேதந வாசக சப்தங்கள் ஈச்வரனுக்கு விசேஷணமாக இருக்கின்றன என்பதும் அவை ஈச்வரன் வரைப் பொருளை உணர்த்துகின்றன என்பதும் நியாய்ய மானதன்று என்றால் அதற்கு ஸமாதாநம் ஸாதிக்கிறார் ''உச்யதே'' என்பதால், உலகில் ''இம் மனிதன் கொம்பை ஏந்தியவன்'' ''இம்மனிதன் குண்டல மணிந்தவன்'' என்று வழங்கப்படுகிறது. இவ்வழக்கில் கொம்பும் குண்டலமும் த்ரவ்யங்களாக இருந்த போதும் வேறு த்ரவ்யமாகிய மனிதனுக்கு விசேஷணங்களாக இருக்கின்றன, ஆகவே சேதநா சேதநத்ரவ்யங்கள் ஈச்வரனுக்கு விசேஷணமாக இருப்பதில் எக்குறையுமில்லை.

### சரீரமாகிய த்ரவ்யத்தைச் சொல்லும் சொற்களுக்கு ஆத்மாவரை சொல்லும் திறனுடைமை

७५. ननु च दण्डादेः स्वतन्त्रस्य द्रव्यान्तरप्रकारत्वे मत्वर्थीयप्रत्ययो दृष्टः, यथा-दण्डी कुण्डली इति । अतः गोत्वादितुल्यतया चेतनाचेतनस्य द्रव्यभूतस्य वस्तुनः ईश्वरप्रकारतया सामानाधिकरण्येनप्रतिपादनं न युज्यते । अत्रोच्यते-गौरश्वो मनुष्यो देव इति, भूतसंघातरूपाणां द्रव्याणामेव 'देवदत्तो मनुष्यो जातः पुण्यविशेषेण' 'यज्ञदत्तो गौर्जातः पापेन कर्मणा', 'अन्यश्चेतनः पुण्यातिरेकेण देवो जातः' इत्यादि देवादिशरीराणां, चेतनप्रकारतया लोकवेदयोः सामानाधिकरण्ये प्रतिपादनं दृष्टम् ॥

75. இப்போது இங்கொரு ஸந்தேஹம் எழலாம், மற்றொரு த்ரவ்யத்துடன் சேர்ந்தே இருக்க வேண்டும் என்ற நியமமில்லாமல் தனித்திருக்கும் தன்மையுள்ள தண்டம் - கொம்பு- முதலிய த்ரவ்யங்கள் எப்போதாவது வேறொரு த்ரவ்யத்துக்கு விசேஷணமாகலாம். அப்போது அங்கு தண்டசப்தத்தால் மட்டும் தண்டத்தையுடைய புருஷன் என்ற பொருள் தோன்றுவதில்லை, அப்படிப் பொருள் தோன்றுவதற்காக ''தண்டீ'' எனச் சொல்கிறோம், இச்சொல்லுக்கு தண்டத்தை உடையவன் என்பது பொருள்,



இந்த ''தண்டீ'' என்ற சப்தத்தில் தண்டம் என்பது பகுதி. அதற்கு மேலுள்ள ப்ரத்யயம் விகுதியாம், இதை ''மத்வர்த்திய ப்ரத்யயம்'' என்பர் வடமொழியாளர், இவ்விகுதி ''அதை உடையது'' என்ற பொருளை உணர்த்தும், ஜாதியைச் சொல்வதாகிய ''கோ'' சப்தமும் குணத்தைச் சொல்வதாகிய நீலம் முதலிய சப்தங்களும் கீழ்ச்சொன்ன ''மத்யவர்த்திய ப்ரத்யய'' த்தின்துணையின்றியே கோத்வஜாதியையுடைய கோ என்னும் பதார்த்தத்தையும் நீல ரூபத்தையுடைய கடம் படம் முதலிய பதார்த்தங்களையும் உணர்த்தும் தன்மையுடையன, ஆனால் த்ரவ்யத்தைச் சொல்வதாகிய தண்ட சப்தம் மேற்சொன்ன ப்ரத்ய்யத்தின் துணையின்றி தண்டத்தை உடையவன் என்ற பொருளை உணர்த்தாது, அந்த ப்ரத்யயத்துடன் சேர்ந்த பின்பே தண்டத்தை உடையவன் என்ற பொருளை உணர்த்துகிறது. விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் சேதநனும் அசேதநமும் த்ரவ்யமாகக் கருதப்படுகின்றன. த்ரவ்யங்களாகிய இவை ஈச்வரனுக்கு விசேஷணமாக ஆகி விளங்குமேயானால் மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்தின் துணைகொண்டே ஈச்வரன் வரை புலப்படுத்தும் தன்மை உடையனவாம், அப் ப்ரத்யயத்துடன் சேரவில்லையேல் த்ரவ்யத்தைச் சொல்லும் தண்ட சப்தம் அப்ரத்யயத்துடன் சேராதபோது தண்டத்தை மட்டும் உணர்த்தி தண்டத்தை உடையவன் என்ற பொருளை உணர்த்தாது இருப்பது போல் இச்சொற்களும் அந்தந்த சேதநா சேதந த்ரவ்யங்களை மட்டும் உணர்த்தி பகவான் வரை உணர்த்தாது நின்றுவிடும், நிலைமை இப்படி இருக்க விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தின்படி த்ரவ்யமாகிய சேதநாசேதந வாசகங்களான தேவதத்தன் கடம் முதலிய சப்தங்களை நீலம் முதலிய குணத்தையும் கோ முதலாய ஜாதியையும் சொல்லும் சப்தங்களுக்குச் சமமாக எண்ணி குணவாசக சப்தமும் ஜாதி வாசக சப்தமும் குணத்தையும் ஜாதியையும் பெற்றுள்ள கடம் பசு முதலியவற்றை உணர்த்துவது போல் சேதநா சேதந வாசக சப்தங்களும் அந்தந்த த்ரவ்யங்களை உணர்த்திக்கொண்டு அவற்றின் ஆத்மாவாக உள்ள ஈச்வரன் வரை போதிக்கும் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? என்று.

ஜாதியும் குணமும் தனித்திருக்கும் தன்மை உடையனவல்ல, த்ரவ்யத்துடன் சேர்ந்தே இருப்பவை, எனவே அவைகளைச் சொல்லும் சொற்கள் அவைகளைப் பெற்றுள்ள த்ரவ்யம் வரை சொல்லுகின்றன என்பது பொருந்தும், மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்தின் துணை தேவையில்லை, ஆனால் சேதநா சேதநங்கள் தண்டம் போல் த்ரவ்யங்களாகையால் பரதந்த்ரமல்லாது தனித்திருக்கும் தன்மை உடையனவாகையால் இவற்றைச் சொல்லும் சப்தங்கள் மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்தின் துணையின்றி எப்படி ஈச்வரன் வரை போதிக்கும் தன்மையுடையனவாம், என்பதே ஸந்தேஹம். இதற்குப் பதில் வருமாறு, எப்படி ஜாதி வ்யக்தியைவிட்டுப் பிரியாமல் அதற்குப் பரதந்த்ரமாயும், குணம் த்ரவ்யத்தை விட்டுப்பிரியாமல் அதற்குப் பரதந்த்ரமாயும் உள்ளனவோ அப்படியே சரீரம் த்ரவ்யமாக இருந்த போதும் ஆத்மாவுக்குப் பரதந்த்ரமாய், ஆத்மாவை விட்டுப் பிரியமுடியாததாய், பிரியின் அழியத்தக்கதாய் இருக்கிறது. தண்டம் முதலிய த்ரவ்யங்கள் சுதந்தரமாக பரதந்த்ரம் இல்லாமல் இருக்கலாம், ஆனால் சரீரமாகிய த்ரவ்யம் ஆத்மாவை விட்டு சுதந்த்ரமாக இருக்க முடியாது. சரீரத்தைத் தவிர்த்த பலத்ரவ்யங்களுக்கும் சரீரமாகிய த்ரவ்யத்துக்கு முள்ள பெரியதொரு வேற்றுமையாமிது, இவ்வேற்றுமையைக் கருத்தில் கொண்டு பார்த்தால் தண்டம் முதலான த்ரவ்யத்தைச் சொல்லும் சொற்கள் மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்தின் துணைகொண்டே ''அவற்றை உடையவன்'' என்ற பொருளை உணர்த்தவல்லனவென்பதும், ஆத்மாவுக்குப் பரதந்த்ரமாக த்ரவ்யமான சரீரவாசக சப்தம் மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்தின் துணை இன்றியே அதன் ஆத்மாவரை போதிக்கும் திறன் உடையதும் புலனாகும்.

இவ்வுண்மையை உலக வழக்கைக் கொண்டும் அறியலாம். உலகில் பசு, சிங்கம், மனிதன், தேவன் போன்ற சப்தங்கள் வெவ்வேறு உடல்களைத் தெரிவிக்கின்றன, இவ்வுடல்கள் பஞ்ச பூதங்களின் சேர்க்கையால் உண்டான த்ரவ்யங்களாம், அந்தந்த சரீரங்களைச் சொல்லும் மேற்படி சப்தங்கள் அந்தந்த சரீரங்களை உணர்த்துவதோடு நில்லாது அவ்வவற்றின் ஆத்மாக்கள் வரை போதிப்பதைக் காண்கிறோம். இப்படியே உலகில் தேவதத்தன் அவன் செய்த பாபத்தால் விலங்காகப் பிறந்தான், நாராயணன் தான் செய்த



புண்ய விசேஷத்தால் தேவனாகப் பிறந்தான், என்றெல்லாம் வழங்குகின்றோம், புண்யமும் பாபமும் ஆத்மாக்களைப் பற்றினவை, தேவன், மனிதன் விலங்கு முதலிய சப்தங்கள் சரீரத்தைச் சொல்லுபவை, சரீரமும் ஆத்மாவும் வெவ்வேறான பதார்த்தங்கள், புண்யத்தால் தேவதத்தன் மனிதனானான் என்ற வழக்கு தேவதத்தனின் ஆத்மா புண்யத்தால் மனுஷ்ய சரீரமாயிற்று என்று அர்த்தம் சொல்ல முடியாதன்றோ? தேவதத்தனின் ஆத்மா மநுஷ்ய சரீரத்தை உடையதாக ஆயிற்று என்றன்றோ சொல்லவேண்டும், இந்த ப்ரயோகத்தில் - வழக்கில் - சரீரத்தைச் சொல்வதாகிய மனிதன் முதலிய சப்தங்கள் மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்தின் துணையின்றியே மநுஷ்ய சரீரத்தையுடைய ஆத்மா வரை போதிப்பதைக் காண்கிறோமன்றோ? இதனால் ஜாதி எப்படி வ்யக்திக்குப் பரதந்த்ரமாய் அதற்கு விசேஷணமாயிருப்பதை இயல்பாயுடையதோ, எப்படி குணங்கள் த்ரவ்யத்துக்குப் பரதந்தரமாய் விசேஷணமாயிருப்பதை இயல்பாகப் பெற்றிருக்கிறதோ அப்படியே சரீரமாகிய த்ரவ்யமும் ஆத்மாவுக்குப் பரதந்த்ர விசேஷணமாயிருப்பதை ஸ்வபாவமாக உடையதென்பதை அறிந்துகொள்ள வேண்டியவர்களாயுள்ளோம். ஆகவே தான் சரீரத்ரவ்ய வாசக சப்தங்கள் மேற்சொன்ன ப்ரத்யயத்தின் துணையின்றியே ஆத்மா வரை போதிக்கும் வல்லமை உடையனவாயுள்ளன. சேதநா சேதந த்ரவ்யங்கள் பரமாத்மாவின் சரீரங்கள், பரமாத்மா இவைகளின் ஆத்மா, ஆகவே சேதநா சேதநங்களைச் சொல்லும் சப்தங்கள் யாவும் சரீரவாசக சப்தங்களாகையால் அந்தந்த சேதநா சேதநங்களை உணர்த்திக்கொண்டு அவ்வவற்றின் அந்தராத்மாவாகவுள்ள ஈச்வரன் வரை போதிக்கின்றன.

### அப்ருதக் ஸித்த விசேஷண வாசக சப்தங்கள் விசேஷ்யம் வரை போதிக்கும்

७६. अयमर्थः- जातिर्वा, द्रव्यं वा, गुणो वा, न तत्र आदरः । कश्चन द्रव्यविशेषं प्रति विशेषणतयैव यस्य सद्भावः, तस्य तदपृथक्सिद्धेः तत्प्रकारतया तत्सामानाधिकरण्येन प्रतिपादनं युक्तम् । यस्य पुनः द्रव्यस्य पृथक्सिद्धस्यैव कदाचित् क्वचित् द्रव्यान्तरप्रकारत्व मिष्यते, तत्र मत्वर्थीयप्रत्ययः - इति विशेषः ।

76. பிறரால் எழுப்பப்படும் கேள்விக்கு விடையளிக்கிறார் ''அயமர்த்த:'' என்பதால், எங்கு ஒரு பதார்த்தம் தான் த்ரவ்யமாக இல்லாமல் ஒரு த்ரவ்யத்தைப் பற்றிக்கொண்டு அதற்கு விசேஷணமாக இருக்கிறதோ அங்கு அந்த பதார்த்தத்தைச் சொல்லும் சப்தம் அதைப் பற்றியிருக்கும் த்ரவ்யம் வரை போதிக்கவல்லது என்பதன்றோ இப்போது முடிவானது: அத்தகைய பதார்த்தங்கள் ஜாதியும் குணமுமே. ஆகவே ஜாதிவாசக சப்தமும் குணவாசக சப்தமும் அவற்றுக்கு இருப்பிடமான த்ரவ்யம் வரை சொல்லும் என்பது இருக்கட்டும், எங்காவது ஒரு த்ரவ்யம் வேறொரு த்ரவ்யத்துக்கு விசேஷணமாக இருக்குமேல் அந்த விசேஷணத்தைச் சொல்லும் த்ரவ்ய சப்தம் அதன் விசேஷ்யத்தைப் புலப்படுத்து மேல் லக்ஷணையால் தான் புலப்படுத்த வேண்டும், ஆத்மாவுக்கு விசேஷணமாயுள்ள சரீரத்ரவ்ய வாசக சப்தமான மனுஷ்யன் முதலான சப்தங்கள் லக்ஷணையால் தான் ஆத்மாவை போதிக்குமேயல்லாது சப்தசக்தியால் போதிக்காது. உண்மைநிலை இப்படி இருக்க விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் சரீரத்தைச் சொல்லும் சப்தம் ஆத்மாவை லக்ஷணையில்லாமல் சப்த சக்தியாலேயே உணர்த்தும் என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? என்பதே கேள்வி, இதற்குப் பதில் வருமாறு.

எந்த சப்தம் அது பற்றியுள்ள பதார்த்தம் வரை போதிக்கும் தன்மை உடையதென ஒருவரிடம் கேட்டால் அதற்கு விடையாக அவர் ஜாதி வாசகசப்தம், அது பற்றியுள்ள பதார்த்தம் வரை போதிக்கும் தன்மை உடையது என்பரேல் அது பொருத்தமான விடையாகாது. ஏனெனில் குண வாசக சப்தங்கள் குணங்களைப் பற்றியுள்ள த்ரவ்யம் வரை போதிக்கும் வல்லமையை நாம் காண்கிறோம், அவர் சொல்லியபடிப் பார்த்தால் இது பொருந்தாதுபோம். இதற்காகக் குணவாசக சப்தங்கள் குணங்களுக்கு இருப்பிடமான த்ரவ்யம் வரை போதிக்கும் வல்லமையுடையன என மேல் கேட்ட வினாவுக்கு விடையாகச் சொல்வரேல் அதுவும் பொருத்தமான விடையாகாது. ஏனெனில் ஜாதி வாசக விஷயத்தில் அது பொருந்தாதே.



இதே போல் ஒருவர் மேல் கேட்ட வினாவிற்கு விடையாக விசேஷணமாக விருக்கும் சரீர த்ரவ்ய வாசக சப்தங்கள் அவற்றிற்கு ஆச்ரயமான ஆத்ம த்ரவ்யம் வரை போதிக்கும் வல்லமையுடையனவென்பரேல் மேல் சொன்ன ஜாதிக்கும் குணத்துக்கும் இது பொருந்தாது. ஆகவே மேற்படி கேள்விக்குப் பொருத்தமான விடையாதெனின் ''ஏதோ ஒரு த்ரவ்யத்தைக் குறித்து விசேஷணமாக இருப்பதையே தமக்கு இயல்பான தன்மையாக எந்த பதார்த்தம் பெற்றுள்ளதோ அந்த பதார்த்தம் அந்த த்ரவ்யத்தோடு ஆழ்ந்த ஸம்பந்தத்தை உடையதாக உள்ளமையால் அத்த்ரவ்யத்தை விட்டுப் பிரிந்திருக்க முடியாதாகையால் அந்த பதார்த்தம் அந்த த்ரவ்யத்துக்கு விசேஷணமாகப் புலப்படுகிறதோ அந்த பதார்த்த வாசக சப்தம் அதைப் பற்றியுள்ள த்ரவ்யம் வரை போதிக்கும் வல்லமையுள்ளது என்பதே ஸரியான விடையாம், அத்தகைய பதார்த்தம் ஜாதி குணம் சரீரம் என்ற மூன்றேயாம், இம் மூன்றனுள் ஜாதி வ்யக்தியைவிட்டுத் தனித்திருக்க முடியாத தாகையால் வ்யக்திக்கு விசேஷணமாக உள்ளது. இது இதன் ஸ்வபாவம், ஆகவே ஜாதி வாசக சப்தமான கோசப்தம் முதலியன வ்யக்தியை போதிக்கின்றது. இது போல் குணமும் த்ரவ்யத்தை விட்டுத் தனித்திருக்கும் தன்மையுடையதல்ல தாகையால் த்ரவ்யத்துக்கு விசேஷணமாக உள்ளது. இது இதன் ஸ்வபாவம். ஆகவே தான் குணத்தைச் சொல்லும் நீலம் முதலிய சப்தங்கள் அக்குணத்தையுடைய த்ரவ்யம் வரை போதிக்கின்றன. இது போன்றே சரீரமும் ஆத்மாவை விட்டுப்பிரிந்திருக்க முடியாதாகையால் ஆத்மாவிற்கு விசேஷணமாயுள்ளது, இது சரீரத்தின் ஸ்வபாவம், ஆகையால் சரீரத்தைச் சொல்லும் மநுஷ்யன் முதலான சப்தங்கள் ஆத்மா வரை போதிக்கும் வல்லமையுடையதாயுள்ளது.

எங்கு சுதந்தரமாக இருக்கும் தன்மையுள்ள ஒரு த்ரவ்யம் எப்போதோ ஏதோ ஒரு த்ரவ்யத்துக்கு விசேஷணமாகிறதோ அங்கு மத்வர்த்திய ப்ரத்யயத்துக்கு இன்றியமையாமை தோன்றுகின்றது, இப்ப்ரத்யயத்தின் துணைகொண்டே விசேஷண த்ரவ்யத்தைச் சொல்லும் சப்தம் விசேஷ்ய

த்ரவ்யத்தை போதிக்க முடியும். தண்டம் சுதந்த்ரமாக இருக்கும் தன்மை வாய்ந்த த்ரவ்யம். இது எப்போதாவது புருஷனுக்கு விசேஷணமாக ஆயிற்றேல் அப்போது தண்டத்தைச் சொல்லும் சப்தம் மேற்படி ப்ரத்யயத்துடன் சேர்ந்து தண்டீ என மாறிய பின்பே தண்டத்தையுடைய புருஷனைச் சொல்லும். மேற்படி ப்ரத்யயம் சேரவில்லையேல் தண்டமுடைய புருஷனைச் சொல்லாது.

அனைத்துச் சொற்களும் ஈச்வரனைச் சொல்லும் எனல்

७७. एवमेव स्थावरजङ्गमात्मकस्य सर्वस्य वस्तुनः ईश्वरशरीरत्वेन तत्प्रकारतयैव स्वरूपसद्भाव इति, तत्प्रकारी ईश्वर एव तत्तच्छब्देन अभिधीयत इति, तत्सामानाधिकरण्येन प्रतिपादनं युक्तम् । तदेतत् पूर्वमेव नामरूपव्याकरणश्रुतिविवरणे प्रपञ्चितम् ॥

77. சரீர வாசகங்களான மநுஷ்யன் முதலிய சப்தங்கள் அதனதன் ஜீவாத்மாவை உணர்த்தும் என்பது ஸரியே. ஆனால் உலக வழக்கில் உள்ள அனைத்து சப்தங்களும் ஈச்வரன்வரை உணர்த்தும் என்பது எப்படிப் பொருந்தும் எனின் அதற்கு ஸமாதானம் ஸாதிக்கிறார் ''ஏவமேவ'' என்பதால். உலகிலுள்ளவைகளான அசையும் பொருள் அசையாப் பொருள்களாகிய அனைத்துப் பொருள்களும் ஈச்வரனுக்குச் சரீரங்களாம், ஆகவே ஈச்வரனுக்கு விசேஷணமாக இருப்பது அவற்றின் ஸ்வபாவமாம், ஆனதால் ஸ்தாவர ஜங்கமப் பொருள்களைச் சொல்லும் சொற்கள் அப்பொருள்களில் ஆத்மாவாக உள்ள ஈச்வரன் வரை போதிக்கின்றதென்பது யுக்தமே. அந்தந்த பதார்த்தங்களின் வழியாகப் பரமாத்மாவைச் சொல்லும் என்பது முன்பே நாமரூப வ்யாகரண ச்ருதியின் பொருளை விளக்கும் போது விவரமாக விளக்கியுள்ளோம்.

விசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞையின் பொருத்தமுடைமை

७८. अतः, प्रकृतिपुरुषमहदहङ्कारतन्मात्रभूतेन्द्रिय - तदारब्ध-चतुर्दशभुवनात्मकब्रह्माण्ड - तदन्तर्वर्ति - देवतिर्यङ्मनुष्यस्थावरादि सर्वप्रकारसंस्थानसंस्थितं कार्यमपि सर्वं ब्रह्मैव इति,



कारणभूतब्रह्मविज्ञानादेव सर्वं विज्ञातं भवतीति, एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानम् उपपन्नतरम् । तदेवम्, कार्यकारणभावादिमुखेन कृत्स्नस्य चिदचिद्वस्तुनः परब्रह्मप्रकारतया तदात्मकत्वं उक्तम् ॥

78. ஸத்வித்தையின் ஆரம்பத்தில் ஒன்றை அறிந்ததால் அனைத்தும் அறிந்ததாக ஆகும் எனச் செய்த ஏகவிஜ்ஞாநேந ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞை விசிஷ்டாவைத ஸித்தாந்தத்தில் மிகவும் பொருத்தமுடையதாக ஆகின்றது என்பதை இனி விளக்குவோம்.

ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் மூலப்ரக்ருதி என்பது மஹத், அஹங்காரம், ஐந்து தந்மாத்ரைகள், பதினொரு இந்த்ரியங்கள், ஐந்து பூதங்கள் என இருபத்து மூன்று தத்வங்களாக மாற்றமடைகிறது. இந்த தத்வங்களிலிருந்து எண்ணற்ற ப்ரஹ்மாண்டங்கள் தோன்றுகின்றன. ஒவ்வொரு ப்ரஹ்மாண்டங்களிலும் பதினான்கு உலகங்களுள்ளன. இவ்வுலகங்களில் தேவன், மனிதன், பறவை, அசையாப்பொருள் முதலானவற்றின் வடிவில் எண்ணற்றவைகளாய் பகவானால் படைக்கப்பட்ட பதார்த்தங்கள் உள்ளன. இவை ஒவ்வொன்றிலும் உள்ள உட்பிரிவுகள் எண்ணிலடங்காதவைகளாம், இவை ஒவ்வொன்றின் படைப்பும் தனித்தனியானவை, இவ்விதமாகப் பற்பல வகைகளில் பற்பல வடிவத்தில் தோன்றியுள்ள பதார்த்தங்கள் ப்ரஹ்மமே, ஏனெனில் ப்ரஹ்மம் இவை அனைத்திலும் அந்தராத்மாவாக இருந்துகொண்டு இவற்றைத் தனதாக்கிக் கொண்டுள்ளது, இப்படியாக படைக்கப்பட்ட பொருள்களும் ப்ரஹ்மமாகின்றன. காரணமும் ப்ரஹ்மமாகின்றன, ஆகவே காரணமான ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தால் அதன் கார்யமாகிய அனைத்துப் பதார்த்தங்களும் அறிந்தவை ஆகின்றன, இது விசிஷ்டாத்வைதிகளின் கொள்கையாகையால் இந்த மதத்தில் தான் ஸர்வ விஜ்ஞாந ப்ரதிஜ்ஞை நன்முறையில் பொருந்துகின்றது.

ப்ரபஞ்சம் ப்ரஹ்மமே என நாம் சொல்வது ப்ரபஞ்சத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கு முள்ள சரீர சரீரித்தன்மையால்

உண்டாம் ஒற்றுமையை அடிப்படையாகக் கொண்டே. "அவை இரண்டும் ஒன்றே" என்ற ஸ்வரூப ஐக்யத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டன்று. அந்த ஒற்றுமையும் இரண்டு விதமாக உண்டாகலாம். "ஒன்று கார்யம், மற்றொன்று காரணம்" என்பதால் உண்டாவது ஒருவகை. "ஒன்று ப்ரகாரம் மற்றொன்று ப்ரகாரி" — விசேஷணம் விசேஷ்யம் — என்பதால் உண்டாவது மற்றொருவிதம். இவற்றுள் கார்ய காரணத்தன்மையைச் சொன்னால் ப்ரகார ப்ரகாரித்தன்மை ஸித்தித்து விடுகிறது. இக்கருத்தையே "ததேவம் கார்ய காரணபாவாதி முகேந" என்பதால் விளக்குகிறார். சேதநா சேதந வடிவிலுள்ள உலகுக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் கார்ய காரணமாம் தன்மை உள்ளமையாலும், உலகத்துள்ள பொருள்கள் அனைத்திலும் ப்ரஹ்மம் அந்தராத்மாவாகப் புகுந்து உலகைக் தமக்கு விசேஷணமாக ஆக்கிக் கொண்டுள்ளமையாலும் இவ்வுலகுக்கு ப்ரஹ்மாத்மகமாம் தன்மை ஸித்திக்கின்றது.

ஈச்வரனுக்கு விகாரமின்மையையும் உபாதாந
காரணத்வத்தையும் விளக்குதல்

७९. ननु च परस्य ब्रह्मणः स्वरूपेण परिणामास्पदत्वम्, 'निर्विकारनिरवद्यश्रुतिव्याकोपप्रसंगेन निवारितम् । प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्'' इति, एकविज्ञानेन सर्वविज्ञानप्रतिज्ञा, मृत्—तत्कार्यदृष्टान्ताभ्याम्, परमपुरुषस्य जगदुपादानकारणत्वं च प्रतिपादितम्; उपादानकारणत्वं च परिणामास्पदत्वमेव; कथमिदमुपपद्यते । अत्रोच्यते-सजीवस्य प्रपञ्चस्य अविशेषेण कारणत्वमुक्तम् । तत्र ईश्वरस्य जीवरूपपरिणामाभ्युपगमे, नात्मा श्रुतेर्नित्यत्वाच्च ताभ्यः इति विरुध्यते । वैषम्य नैर्घृण्यपरिहारश्च, जीवानामनादित्वाभ्युपगमेन तत्कर्मनिमित्ततया प्रतिपादितः; ''वैषम्यनैर्घृण्ये न सापेक्षत्वात्,'' ''न कर्माविभागादिति चेन्न, अनादित्वादुपपद्यते चाप्युपलभ्यते च'' इति, अकृताभ्यागमकृत-विप्रणाशप्रसंगश्च अनित्यत्वे अभिहितः ॥



तथा प्रकृतेरप्यनादिता श्रुतिभिः प्रतिपादिता —— ''अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां बह्वीं प्रजां जनयन्तीं सरूपाम्, अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते जहात्येनां भुक्तभोगामजोऽन्यः'' इति प्रकृतिपुरुषयोरजत्वं दर्शयति ॥

79. பூர்வபக்ஷி இப்போதொரு ஸந்தேஹத்தை எழுப்புகிறார். அது வருமாறு:— ப்ரஹ்மம் உலகுக்கு உபாதாந காரணம் எனச் சொல்லப்படுகிறது. எது கார்யமாக மாற்றம் அடைகிறதோ அதுவே உபாதாந காரணம் எனப்படுகிறது. ஆகவே ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபமே இவ்வுலக. வடிவமாக மாறியுள்ளதென்றால் ப்ரஹ்மம் விகாரமற்றதாகவும் தோஷமற்றதாகவும் இருக்க முடியாது. ஆனால் ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மத்தை விகாரமற்றதாகவும் தோஷமற்றதாகவும் சொல்லுகின்றன. ஆகையால் ப்ரஹ்மஸ்வரூபம் உலக வடிவமாக மாறவில்லை என எண்ண வேண்டியுள்ளது.

"ப்ரக்ருதிஸ்ச ப்ரதிஜ்ஞா த்ருஷ்டாந்த அநுபரோதாத்" என்ற ப்ரஹ்ம ஸூத்ரம் ப்ரஹ்மத்துக்கு உபாதாந காரணத்தை ஸித்திப்பிக்கிறது. இதன் பொருளாவது ப்ரஹ்மம் உலகுக்கு உபாதாந காரணம். ஏனெனில் உபநிஷத்துக்கள் ஒன்றை அறிந்தால் யாவற்றையும் அறிந்ததாகும் என்றொரு ப்ரதிஜ்ஞை செய்துள்ளது. அப் ப்ரதிஜ்ஞையை ஸாதிப்பதற்காக - திடப்படுத்த - மண்ணையும் அதன் கார்யங்களையும் உதாஹரணமாகக் காட்டியுள்ளது. மண் தானே கார்யபதார்த்தங்களான குடமாகவும் மடக்காகவும் மாறுகின்றது. ஆகவே மண்ணும் கடம் முதலியனவும் ஒரே வஸ்துவாயின. மண்ணைத் தெரிந்து கொண்டால் அதன் கார்யமாகிய கடாதிகளும் அறியப்பட்டனவாகின்றன. மண், கடம் முதலியவற்றுக்கு உபாதாநகாரணமாம். அதே போல் ப்ரஹ்மம் ஜகத்தாக மாறுகிறதென்றால் ப்ரஹ்மமும் ஜகத்தும் ஒரே வஸ்துவாயினவன்றோ! ஆகவே ப்ரஹ்மத்தை அறிந்தால் உலகை அறிந்ததாகும் என்ற முறையில் ப்ரதிஜ்ஞையாலும் உதாஹரணத்தாலும் ப்ரஹ்மம் உலகுக்கு உபாதாநகாரணமாக ஸித்திக்கிறது என்பது மேற்படி ஸூத்ரத்தின் பொருளாம்.

இப்படி உலக வடிவில் ப்ரஹ்மம் மாற்றமடைந்துள்ளதால் அது உபாதாந காரணமாம் எனச் சொன்னால் அப்போது ப்ரஹ்மம் விகாரமற்றதாகவும் தோஷமற்றதாகவும் இருக்க முடியாது. ப்ரஹ்மம் விகாரமற்றது தோஷ மற்றதென்றால் அப்போதது உபாதாந காரணமாக ஆக முடியாது. இரண்டும் மாறுபாடான தன்மைகளாம், ஆகவே ப்ரஹ்மத்துக்கு எப்படி இரண்டும் பொருந்தும் என்பது பூர்வபக்ஷம்.

இதற்கு ஸமாதானமாவது ப்ரஹ்மம் ஸாக்ஷாத்தாக — நேரிடையாக — ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணம் இல்லை, ப்ரக்ருதி புருஷர்களின் மூலமாகவே ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணம். ஆகவே விகாரம் அற்றிருத்தல், உபாதாந காரணமாதல் என்னுமிரண்டு தன்மைகளும் ப்ரஹ்மத்தில் பொருந்தும் என்பதே. இந்த ஸமாதாநம் ப்ரக்ருதி புருஷர்கள் ப்ரளய காலத்திலும் நாசமடையாது நித்யர்களாக இருக்கின்றனர் என்ற கருத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டது. இவ்விருவரும் ப்ரளய காலத்தில் இல்லாதிருப்பரேல் இவர் மூலமாக ப்ரஹ்மத்தின் பரிணாமம் சொன்னது பொருந்தாது போம். ஆகவே இவர்கள் ப்ரளய காலத்திலும் அழியாது உள்ளனர் என்பதை விளக்க வேண்டியது தற்போது இன்றியமையாததாக உள்ளது. ஆகவே அதை பற்பல ப்ரமாணங்களின் மூலமாக விளக்குகிறார் ''அத்ரோச்யதே'' என்பது முதல்.

ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணம் என்பதை விளக்கும் அனைத்து ச்ருதிகளிலிருந்தும் சேதநத்துக்கும் அசேதநத்துக்கும் எவ்வித விசேஷமுமின்றி ஸமாந ரூபத்திலேயே ப்ரஹ்மம் காரணமாகிறது என்ற கருத்தே கிடைக்கிறது. அதன்படி ஈச்வரன் ஜீவரூபத்தில் பரிணமிக்கிறான் என்பதை ஒப்புக்கொண்டால் ''நாத்மாச்ருதே: நித்யத்வாச்ச தாப்ய:'' என்ற ஸூத்ர விரோதம் வரும். இந்த ஸூத்ரம் ஜீவாத்மா உண்டாவதில்லை. ஏனெனில் ச்ருதி ஜீவாத்மா உண்டாவதில்லை எனச் சொல்லியுள்ளமையால் ஜீவாத்மாவின் நித்யத்வம் ச்ருதியால் ஸித்திக்கிறது என்கிறது. இதே போல் ப்ரஹ்மம் ஜகத்தை ஸ்ருஷ்டிக்கும்போது அநேக ஜீவன்களுக்கு தேவன் மநுஷ்யன் போன்ற உயர்ந்த



சரீரங்களையும் பல ஜீவன்களுக்குப் புழு போன்ற அதி நீசமான வஸ்துக்களின் சரீரங்களையும் கொடுக்கிறது, இதனால் ப்ரஹ்மத்துக்கு வைஷம்யம் என்ற தோஷம் வரும், அப்படியே எந்த ஜீவாத்மாக்களுக்கு நீசமான சரீரங்களையும் துக்கத்தையும் கொடுத்ததோ அவைகளிடமும் அது தயையற்றதாக ஆகிறது என்ற தோஷம் வரும் என்ற பூர்வபக்ஷம் செய்து கொண்டு அதற்கு ஸமாதாநமாக ''வைஷம்ய நைர்க்ருண்யே ந ஸாபேக்ஷத்வாத்'' என்ற ஸூத்ரத்தை ஸூத்ரகாரர் அருளியுள்ளார், ப்ரஹ்மத்துக்கு வைஷம்ய நைர்க்ருண்யம் தோஷம் வராது. ஏனென்றால் ப்ரஹ்மம் ஜீவன்கள் செய்த கர்மங்களைக் கண்டறிந்து அந்த கர்மாக்களுக்கு ஏற்ப இஷ்டமாயும் அநிஷ்டமாயுமுள்ள பலனைத் தருகிறது. புண்ய கர்மா செய்தவன் உயர்ந்த சரீரத்தையும் சுகத்தையும் அடைகிறான். பாப கர்மாவைச் செய்தவன் தாழ்ந்த சரீரத்தையும் துக்கத்தையும் அடைகிறான். இப்படி கர்மாக்களைப் பார்க்காது ப்ரஹ்மம் தனது மனம் போனபடி ஃபலத்தைக் கொடுத்திருக்கு மேல் அதற்கு மேற்சொன்ன தோஷங்ள் வந்தேறும். ஆனால் அப்படிச் செய்யவில்லை என்கிறது மேற்படி ஸூத்ரம், இதனால் ஜீவன் நித்யன் என்றும் பிறப்பவன் என்றும் ஸித்திக்கிறது.

மேலும் ''ந கர்ம அவிபாகாதிதி சேத் ந அநாதித்வாத் உபபத்யதே ச உபலப்யதே ச'' என்ற ஸூத்ரத்தாலும் ஜீவன்களுக்கு நித்யத்வம் ஸித்திக்கிறது. இந்த ஸூத்ரமும் ஓர் சங்கைக்கு ஸமாதாநமாக வந்ததே. சங்கையாதெனில் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் ஜீவன் இல்லவே இல்லை. அந்த ஸமயத்தில் ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் இருந்தது, பிறிது ஒன்றுமில்லை, ஆகவே ஜீவனே இல்லாத போது அவற்றின் கர்ம மட்டும் எப்படி இருக்க முடியும்? உண்மை நிலை இப்படி இருக்க ஜீவர்களின் கர்மாக்களுக்கு ஏற்ப ஸ்ருஷ்டியின் போது உயர்ந்தனவாயும் தாழ்ந்தனவாயுமுள்ள சரீரங்கள் கிடைக்கின்றன என்பது எப்படிப் பொருந்தும்? என்பதே சங்கை, இக்கருத்தைத் தான் ''நகர்ம அவிபாகாதிதி சேத்'' என்ற பகுதி விளக்குகிறது. ''ந'' என்பது முதல் ஸமாதாந ஸூத்ரம், ஜீவனும் அவனது கர்ம ப்ரவாஹமும் அநாதியானது அப்படி இருந்தும் ஸ்ருஷ்டி

காலத்தில் ப்ரஹ்மம் மட்டும்தான் இருந்தது எனச் சொல்லப்படுகிறது. இப்படிச் சொல்வது எப்படிப் பொருத்த முடையதாம்! எனின் ப்ரளய காலத்தில் ஜீவன்கள் பெயர் உருவம் முதலிய வேறுபாடு அற்றவைகளாய் ப்ரஹ்மத்தின் சரீரங்கள் என்று சொல்வதற்குக்கூடத் தகுதியற்றவைகளாய் மிகமிக ஸூக்ஷ்மமானவைகளாய் இருக்கின்றன என ஒப்புக்கொள்ள.வேண்டும். அப்படி ஒப்புக்கொள்ளாவிட்டால் பரிஹாரமே செய்ய முடியாத - மாற்றவே முடியாத - பற்பல தோஷங்கள் வந்து சேரும்.

ப்ரலய காலத்தில் ஜீவன்கள் அடியோடு அழிந்து போய்விட்டனர் என்றால் ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் புதிய ஜீவன்கள் படைக்கப்படுகின்றனர் எனச் சொல்ல வேண்டி வரும். இப்படி புதிதாகப் படைக்கப்பட்ட இந்த ஜீவன்கள் இதற்கு முன் எவ்வித கர்மமும் செய்யவே இல்லை. அப்படி இருக்க இவர்கள் ஏன் பலவிதமான பலன்களை அநுபவிக்க வேண்டும்? எவ்விதக் கர்மமும் செய்யாமல் கர்மபலனை அநுபவிப்பதென்பது மிகப் பெரிய அந்யாயமாம். அப்படியே முன் கல்பத்திலிருந்த ஜீவன்கள் அவரவர் செய்த பல்வகையான கர்மங்களின் பலன்களை அநுபவிக்காமலே அழிந்துவிடுகின்றனர் என்பதும் அவர்களின் கர்மங்களும் அவர்களுடன் அழிந்து விடுகின்றன என்பதும் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டிவரும். கர்மாக்களுக்குரிய பலன்களை அநுபவிக்காது கர்மம் அழிந்து விடும் என்பதும் பெருங்குற்றமாம். இத்தோஷங்களை ''அக்ருதாப்யாகமம்'' ''க்ருதவிப்ரணாசம்'' என்பர்.

இத் தோஷங்களைப் பரிஹரிப்பதற்காக முன் கல்பத்திருந்த ஜீவன்கள் ப்ரலயத்துக்குப் பின்புள்ள ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் அவரவர் செய்த கர்மாக்களுக்கேற்பப் பிறக்கின்றனர் பலன்களை அநுபவிக்கின்றனர் என்பதை ஒப்புக்கொள்ள வேண்டும், அப்போதுதான் மேற்சொன்ன குற்றங்கள் வராதுபோம். ஆகவே ப்ரளய காலத்திலும் ஜீவன்களுக்கும் அவர்களின் கர்ம ப்ரவாஹங்களுக்கும் உண்மை ஸித்திக்கிறது. ஆகவே தான் அவர்கள் அநாதியானவர் எனச் சொல்லப்படுகின்றனர், இப்படி ஜீவனும் கர்மமும்



அநாதியாகி விட்டமையால் ப்ரஹ்மம் ஜீவர்களின் கர்மங்களுக்கேற்பப் பலவிதமான சரீரங்களையும் பலன்களையும் அளிக்கிறது, ஆகையால் ப்ரஹ்மத்தில் எந்த தோஷமும் ஸம்பந்திக்காது என்று மேல் சொன்ன ஸூத்ரம் சங்கைக்குப் பரிஹாரம் செய்துள்ளது. ஆகவே ஜீவன் பிறப்பற்றவன் நித்யமானவன் என்பதும் அவன் ப்ரஹ்மத்தின் பரிணாமமாக ஆகமாட்டான் என்பதும் ஸித்தித்தது.

இப்படியே ப்ரக்ருதியும் அனாதி என்பது ச்ருதிகளாலேயே ஸித்திக்கிறது, அவைகளாவன ''அஜாமேகாம் லோஹித சுக்ல க்ருஷ்ணாம் பஹ்வீம் ப்ரஜாம் ஜநயந்தீம் ஸரூபாம் அஜோஹ்யேகோ ஜுஷமாண: அநுசேதே ஜஹாத்யே நாம் புக்த போகாம் அஜோந்ய:'' என்பதும் ஒன்று. இந்த ச்ருதியால் ப்ரக்ருதியும் புருஷனும் பிறப்பு அற்றவர்கள் என்பதும் சொல்லப்படுகிறது. லோஹித சுக்ல க்ருஷ்ணாம் - சிவப்பாயும் வெளுப்பாயும் கறுப்பாயும் இருப்பது. இது ''ஏகாம்'' என்பதற்கு விசேஷணம். அதாவது தேஜஸ் சிவப்பானது, ஜலம் வெளுப்பானது. ப்ருதிவீ கறுப்பானது. ஆகையால் இம் மூன்றின் பேதத்தைப் பெற்றிருக்கும் என்பது பொருள், ''ஸரூபாம் பஹ்வீம் ப்ரஜாம் ஜநயந்தீம்'' — தனக்கு ஸமானமான ரூபங்களையுடைய பலபல பஞ்ச பூதங்களாலான வஸ்துக்களை உண்டு பண்ணுவதும் ''அஜாம்'' பிறப்பற்றதுமான ''ஏகாம்'' ஒப்பற்ற ஒன்றான ப்ரக்ருதியை ''ஏக: அஜ:'' உற்பத்தியற்ற ஒருவன் ''ஜுஷமாண:'' அதுவே நான் என்ற புத்தியுடன் அநுபவித்துக்கொண்டு, ''அநுசேதே'' அதைப் பின்தொடர்ந்துள்ளான், ''அந்ய: அஜ:'' — பிறப்பற்ற அறிவு உடைய ஒருவன் ''புக்த போகாம் ஏநாம் ஜஹாதி'' சிறிது காலம் அநுபவித்த பின் அதில் வைராக்யம் உடையவனாய் அதை விட்டு விடுகிறான் என்பதாம். ஸத்வம் ரஜஸ் தமஸ் என்ற முக்குண மயமானது ப்ரக்ருதி, ஸத்வத்தின் நிறம் வெண்மை. ரஜஸின் நிறம் செம்மை, தமஸின் நிறம் கறுமை. இம் மூன்று நிறங்களைக் கொண்ட பலபல ப்ரஜைகளைப் படைக்கிறது, அது நித்யமானது. இத்தகைய இப் ப்ரக்ருதியில் ப்ரீதி கொண்டவனாய் நல்லறிவற்ற பத்த ஜீவன் அதில் அமிழ்ந்துள்ளான். ஆனால் நல்லறிவு உடையவனாய்

*இதை அனுபவித்தபின் அதில் வைராக்யம் கொண்டவனாய் அதை விட்டுப் பிறிகிறான் மற்றொருவன் என்பது கருத்தாம். இதனால் ப்ரக்ருதி ஜீவர்கள் நித்யர்கள் எனத் தேறியது.*

८०. ''अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् तस्मिंश्चान्यो मायया सन्निरुद्धः, मायां तु प्रकृतिं विद्यान्मायिनंतु महेश्वरम् । इति प्रकृतिरेव स्वरूपेण विकारास्पदमिति च दर्शयति । ''गौरनाद्यन्तवती सा जनित्री भूतभाविनी'' इति च ।

स्मृतिश्च - ''प्रकृतिं पुरुषं चैव विद्ध्यनादी उभावपि'' ''भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च । अहङ्कार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा ॥ अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम् । जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत्'' ''प्रकृतिं स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुनः पुनः'' ''मयाऽध्यक्षेण प्रकृतिः सूयते सचराचरम्'' इत्यादिका ।

एवं च प्रकृतेरपि ईश्वरशरीरत्वात्, प्रकृतिशब्दोऽपि तदात्मभूतस्य ईश्वरस्य, तत्प्रकारसंस्थितस्य वाचकः । पुरुषशब्दोऽपि तदात्मभूतस्य ईश्वरस्य पुरुषप्रकारसंस्थितस्य वाचकः । अतः तद्विकाराणामपि तथैव ईश्वरः - आत्मा । तदाह - ''व्यक्तं विष्णुस्तथाऽव्यक्तं पुरुषः काल एव च'', ''स एव क्षोपको ब्रह्मन् क्षोभ्यश्च परमेश्वरः'' इति । अतः प्रकृतिप्रकारसंस्थिते परमात्मनि प्रकारभूतप्रकृत्यंशे विकारः, प्रकार्यंशे च अविकारः । एवमेव जीवप्रकारसंस्थिते परमात्मनि प्रकारभूत जीवांशे सर्वे च अपुरुषार्थाः, प्रकार्यंशो नियन्ता निरवद्यः सकल कल्याणगुणाश्रयः, सत्यसंकल्प एव ॥

तथा च सति कारणाऽवस्थ ईश्वर एव, तदुपादानकजगत् — कार्यावस्थोऽपि स एवेति कार्यकारणयोरनन्यत्वम्, सर्वश्रुत्यविरोधश्च भवति ॥

*80. அஸ்மாத் மாயீ ஸ்ருஜதே விச்வமேதத், தஸ்மிந்சாந்ய: மாயயா ஸந்நிருத்த:, மாயாம்து ப்ரக்ருதிம் வித்யாத் மாயிநம்து மஹேச்வரம், என்பது மற்றொன்று. ப்ரக்ருதிதான்*



*மாற்றமடைகிறது என்பதை விளக்குகிறது ''அஸ்மாத்' என்ற ச்ருதி. மாயீ என்ற சொல்லால் சொல்லப்படுபவனாய் ப்ரக்ருதியைத் தூண்டுபவனான பரமாத்மா அப் ப்ரக்ருதியின் துணைகொண்டு இவ்வுலகை ஸ்ருஷ்டிக்கிறான், அவனைவிட வேறான ஜீவன் அந்தப்ரக்ருதியில் மோஹம் அடைந்த வனாய் அதால் கட்டப்பட்டுள்ளான் என்கிறது. கீழ்ச் சொன்ன வாக்யத்திலுள்ள 'மாயா' என்ற சப்தம் எதைச் சொல்லுகிறது? அதை ஏற்பவன் யார்? என்பதை விளக்குகிறது. ''மாயாம்து'' என்பது. ஸத்வரஜஸ்தமோ குணங்களையுடைய ப்ரக்ருதி தத்வம் விசித்திரமான ஸ்ருஷ்டிக்குக் காரணமாக இருப்பதால் அதை ''மாயை'' எனச் சொல்வதாக அறி, அப் ப்ரக்ருதியைப் ப்ரேரிப்பவனை - ஏவுபவனை - பரமாத்மாவை மாயீ என்பதாக அறி என்கிறதிது. இதனால் ப்ரக்ருதியே ஜகத்தாக மாறுகிறது என்பது கிடைத்தது.*

*''கௌரநாத்யந்தவதீ ஸா ஜநித்ரீ பூதபாவிநீ'' என்பதும் ச்ருதி. ஆதியும் அந்தமுமற்ற - நித்யமான - ப்ரக்ருதியானது முதலில் தேஜஸ் ஜலம் ப்ருதிவீ ரூபமான ஸமஷ்டி ஸ்ருஷ்டியைச் செய்து ஜகத் ரூபமான வ்யஷ்டி ஸ்ருஷ்டிக்கும் காரணமாகின்றது. இதிலும் ப்ரக்ருதியே ஜகத்தாகப் பரிணமிக்கிறதென்பது சொல்லப்பட்டது. ப்ரக்ருதிம் புருஷம்சைவ வித்யநாதீ உபாவபி விகாராந்ச குணாந் சைவ வித்தி ப்ரக்ருதி ஸம்பவாந் என்பது ஒன்றோடு ஒன்று சேர்ந்திருக்கும் ப்ரக்ருதி புருஷர் இருவரையும் அநாதி என்றது. இது ப்ரக்ருதியும் ஆத்மாவும் அநாதியாகவே சேர்ந்துள்ளனர் என்பதைச் சொல்லிற்று.*

*''பூமிராப:'' என்பது பூமி, ஜலம், அக்நி, வாயு, ஆகாசமாகிய பஞ்ச பூதங்களாகவும் மநஸ் முதலான இந்த்ரியங்களாகவும் மஹத்தாகவும், அஹங்காரமாகவுமாக எட்டு வகையில் பிரிந்திருக்கும் ப்ரக்ருதி என்னைச் சேர்ந்தது என்றறி என்கிறது, இதனால் அசேதந வஸ்துவான ப்ரக்ருதியை விட வேறுபட்டவன் பரமாத்மா என்பது கிடைத்தது.*

*''அபரேயம்'' என்பது கீழ்ச் சொல்லப்பட்ட ப்ரக்ருதி எனது அப்ரதானமான அம்சம். இதனிலும் விலக்ஷணமாயும்*

ஜீவரூபமாயும் ப்ரதானமாயு மிருக்கும் ப்ரக்ருதியையும் - ஜீவனையும் - என்னுடையதே என்றறி. இந்த ஜீவனால்தான் அசேதனங்கள் யாவும் தாங்கப்படுகின்றன.

''ப்ரக்ருதிம்'' என்பது என்னுடையதும் விசித்திரமான மாற்றம் அடைவதுமான ப்ரக்ருதியை எட்டுவிதமாகப் பரிணாமம் செய்வித்து அந்தந்த காலங்களில் ஸ்ருஷ்டிக்கிறேன் என்கிறது.

''மயாத்யக்ஷேண'' என்பது ஸத்யஸங்கல்பனான என்னால் ஏவப்பட்டதாகிய இந்த ப்ரக்ருதி சராசரங்களடங்கிய இவ்வுலகை உண்டு பண்ணுகிறது என்கிறது. ''ப்ரக்ருதிம் என்ற . ச்லோகம் ப்ரக்ருதி புருஷர்களின் அனாதித் தன்மையையும், மற்றது ப்ரக்ருதியின் பரிணமிக்கும் தன்மையையும் குறிப்பனவாம்.

இப்படி ப்ரஹ்மமே ஜீவனாகவும் ப்ரக்ருதியாகவும் பரிணாமமடைகிறதென்னும் கருத்தில் தூஷணங்கள் சொல்லிப் பின் தனது ஸமாதானத்தைச் சொல்கிறார் ''ஏவம் என்பது முதல். கீழ்ச்சொன்ன வாக்யங்களால் தெரிந்து கொண்டது யாதெனின் ப்ரக்ருதியும் புருஷனும் ஈச்வரனால் தரிக்கப்படுபவையாயும் அவனுக்குப் பரதந்த்ரமாயும், அவனுக்கு சேஷபூதமாயும் இருக்கும் வஸ்துக்கள் என்பதும், இப்படி இருப்பதாலேயே அவனுக்கு சரீரமாகவும் ஆகின்றன என்பதாம். ப்ரக்ருதி சப்தம் தன்னைச் சரீரமாகக் கொண்டவனும் தனக்கு ஆத்மாவாக இருப்பவனுமாகிய ஈச்வரனைச் சொல்லுகிறது. புருஷ சப்தமும் ஜீவர்களின் அந்தராத்மாவாக இருப்பவனும் ஜீவர்களுடன் சேர்ந்திருப்பவனுமான ஈச்வரனைச் சொல்லுகிறது. இப் ப்ரக்ருதி புருஷர்கள் மூலமாக உண்டுபண்ணப் பட்ட உலகமாகிய கார்யத்துக்கும் அந்தராத்மாவாக ஈச்வரன் உள்ளான், ஆகையால் கார்யமாகிய ஜகத்தும் அவனேயாவன் என்பது குறிக்கப்படுகிறது. இக்கருத்தை ''வ்யக்தம் விஷ்ணு:'' என்ற ச்லோகம் தெரிவிக்கின்றது.

கண்களுக்குப் புலப்படுவதாகிய உலகமும், கண்களுக்குப் புலப்படாத ப்ரக்ருதி, புருஷ, காலங்களும், ஈச்வரனே. ஸ்ருஷ்டியின் ஆரம்ப காலத்தில் க்ஷோபத்தை



உண்டுபண்ணுபவனும் பரமாத்மாதான். அந்த க்ஷோபத்தை அடையத் தகுதியுடையதான ப்ரக்ருதி புருஷர்களும் பரமேச்வரன்தான், அவன்தான் ப்ரக்ருதியையும் புருஷனையும் சரீரமாக தரித்துக்கொண்டுள்ளான்; பரமாத்மா ப்ரளய காலத்தில் பெயரும் உருவமுமற்று அதிஸூக்ஷ்மமான ப்ரக்ருதி புருஷர்களுடன் சேர்ந்துள்ளான். ப்ரக்ருதியுடன் சேர்ந்துள்ள பரமாத்மாவினிடம் விசேஷணமாயுள்ள ப்ரக்ருதியில் அனைத்து விகாரங்களும் உண்டாகின்றன. விசேஷ்யமாயுள்ள பரமாத்மாவிடம் எவ்வித விகாரமும் ஸம்பந்தமும் தோன்றுவதில்லை, ஆகவே அவன் நிர்விகாரனாயுள்ளான், அதே போல் ஜீவனுடன் சேர்ந்துள்ள பரமாத்மாவில் விசேஷணமாயுள்ள ஜீவாத்மாவினிடம் துக்கங்கள் போன்ற அனைத்து தோஷங்களும் தோன்றுகின்றன.

விசேஷ்யமாயுள்ள பரமாத்மாவினிடம் தலைவனாகுகை, தோஷ மற்றிருக்கை, அனைத்துக் கல்யாண குணங்களுடைமை, ஸத்ய ஸங்கல்பனாக இருக்கை முதலியன உள்ளன.

விசிஷ்டமாக இருக்கையில் - இரண்டும் சேர்ந்திருக்கையில் - இரண்டு பகுதிகள் உள்ளன. ஒன்று விசேஷணம் மற்றொன்று விசேஷ்யம். ப்ரக்ருதி விசிஷ்ட ஈச்வரனிடம் ப்ரக்ருதி விசேஷணம்; ஈச்வரன் விசேஷ்யம், அதேபோல் ஜீவவிசிஷ்ட ஈச்வரனிடம் ஜீவன் விசேஷணம். ஈச்வரன் விசேஷ்யம், விசேஷணமாகவுள்ளப் பகுதிகளான ப்ரக்ருதியில் அனைத்து விகாரங்களும் தோஷங்களும் தங்குகின்றன. விசேஷ்யமாகிய ஈச்வரன் விகாரமற்றவனாயும் தோஷமற்றவனாயும் உள்ளான். இப்படிச் சொல்வதால் ஈச்வரனை உபாதானகாரணமாகச் சொல்லும் ச்ருதிக்கும், அப்படியே ஈச்வரனை விகாரம் அற்றவனாயும் தோஷமற்றவனாயும் சொல்லும் ச்ருதிக்கும் ஒற்றுமை உண்டாம்.

ஈச்வரனை உபாதானகாரணமாகச் சொல்லும் ச்ருதிகளுக்கும் சிதசித்துக்களுடன் சேர்ந்துள்ள ஈச்வரனை உபாதானகாரணமாகச் சொல்வதில் தாத்பர்யம். ஈச்வரனை விகாரமற்றவனாகவும் தோஷமற்றவனாகவும் விளக்கும் ச்ருதிகளுக்கு விசிஷ்டத்தில் அடங்கியுள்ள விசேஷ்யமான ஈச்வரனை அப்படிச் சொல்வதில்

கருத்தாம். ஆகவே இவ்விரண்டு ச்ருதிகளுள் எவ்விரோதமும் தோன்றுவதில்லை. ஸூக்ஷ்ம சிதசித்விசிஷ்ட ஈச்வரன் காரணம். ஸ்தூல சிதசித்விசிஷ்ட ஈச்வரன் கார்யம் ஆகவே காரணமும் கார்யமும் ஒரே பொருளாகத் தோற்றமளிக்கின்றது. இப்படி கருத்து விளக்கம் தருவதால் உபநிஷத்துக்களிலுள்ள அனைத்து ச்ருதிகளுள்ளும் ஒப்புமை உண்டாகின்றது. எங்கும் எதற்கும் விரோதம் தோன்றுவதில்லை.

ஈச்வரனிடமுள்ள காரணத்வ கார்யத்வங்களின் ஸமர்த்தநம்

८१. तदेवम्, नामरूपविभागानर्हं सूक्ष्मदशापन्नप्रकृतिपुरुषशरीरं ब्रह्म कारणावस्थम् । जगतः तदापत्तिरेव च प्रलयः । नामरूपविभागविभक्तस्थूलचिदचिद्वस्तुशरीरं ब्रह्म कार्यावस्थम् । ब्रह्मणः तथाविधस्थूलभाव एव सृष्टिः- इत्युच्यते ॥

यथोक्तं भगवता पराशरेण - प्रधानपुंसोरजयोः कारणं कार्यभूतयोः'' इति ॥

तस्मात् ईश्वरप्रकारभूत-सर्वावस्थप्रकृतिपुरुषवाचिनः शब्दाः तत्प्रकारविशिष्टतया अवस्थिते परमात्मनि मुख्यतया वर्तन्ते, जीवात्मवाचिदेवमनुष्यादिशब्दवत्, यथा देवमनुष्यादिशब्दाः देवमनुष्यादिप्रकृतिपरिणामविशेषाणां जीवात्मप्रकारतयैव पदार्थत्वात्, प्रकारिणि जीवात्मनि मुख्यतया वर्तन्ते । तस्मात् सर्वस्य चिदचिद्वस्तुनः परमात्मशरीरतया तत्प्रकारत्वात्, परमात्मनि मुख्यतया वर्तन्ते सर्वे तद्वाचकाः शब्दाः ॥

*81. சிதசித் விசிஷ்டமான ப்ரஹ்மம் நித்யமாகையால் அதற்கு ஸ்ருஷ்டி ப்ரளயங்கள் எப்படி உண்டாம் என்ற ஸந்தேஹம் தோன்ற அதைப் போக்குகிறார் ''ததேவம்'' என்பதால், ஈச்வரன் எப்போதும் சேதநா சேதநங்களுடன் சேர்ந்தே வாழ்கிறான், ப்ரளய காலத்தில் பெயர் உருவங்களற்று மிக நுண்ணிய நிலையை அடைகின்றன சேதநா சேதநங்கள். அவை ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் பெயர் உருவங்களை அடைந்து புலப்படும் நிலையை அடைகின்றன, நாம ரூபவிபாக ரஹிதமான — பெயர் உருவம் என்ற பாகுபாடற்ற-ஸூக்ஷ்ம தசையை - நுண்ணிய நிலையை- அடைந்துள்ளதும் தமக்குச் சரீரமானதுமான ப்ரக்ருதி புருஷன்களில் - ப்ரஹ்மம் அந்தராத்மா என்ற நிலையிலிருந்து கொண்டு காரணமாகிறது, என்று எண்ணப்படுகிறது. உலகம் எப்போது இக்காரணமாம் தன்மையை அடைகிறதோ அப்போது ப்ரளயம் தோன்றுகிறது. நாம ரூப விபாகத்தை அடைந்து புலப்படும் நிலையை அடைந்த சேதநாசேதந பதார்த்தங்களுக்கு அந்தராத்மாவாக இருக்கும் நிலையை அடைந்த பரமாத்மா கார்யம் என்றெண்ணப்படுகிறான், ப்ரஹ்மத்துக்கு சேதநாசேதநங்கள் மூலமாக மேற்சொன்ன புலப்படும் நிலையை அடைவது தான் உலகின் ஸ்ருஷ்டி எனப்படுகிறது. சேதநாசேதநவர்க்கங்களும் ப்ரஹ்மமும் நித்யங்களே, இருந்த போதிலும் அவற்றுள் பலபல நிலைமைகள் தோன்றுகின்றன. நாமரூபவிபாக சூந்யமான நிலை ஸூக்ஷ்மதசை, இந்நிலை சேதநா சேதநங்களிடம் நேரிடையாகவே தோன்றுகின்றன, சேதநா சேதநங்கள் மூலமாகப் பரமாத்மாவிடம் உண்டாகின்றன. இந்த நிலையை அடிப்படையாகக் கொண்டு காரணம் என வழங்கப்படுகிறது. இந்நிலை ப்ரளய காலத்தில் உண்டாவது.*

*நாமரூப விபாகங்களை அடையும் நிலை ஸ்தூலாவஸ்தை - புலப்படும் நிலை எனப்படுகிறது. இந்நிலை சேதநாசேதநங்களுக்கு ஸாக்ஷாத்தாகவே உண்டாகின்றன, சேதநா சேதநங்களின் மூலமாக ப்ரஹ்மத்தில் உண்டாகிறது. இந்நிலையை அடிப்படையாகக் கொண்டு ப்ரஹ்மம் கார்யம் எனப்படுகிறது. இந்நிலை, ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் உண்டாகிறது. த்ரவ்யம் நித்யமானதாக இருந்த போதிலும் அதற்குண்டாகும் பல நிலைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஸ்ருஷ்டி ப்ரளயம் என எண்ணப்படுகின்றன, அதேபோல் நித்யமான த்ரவ்யமே அது அடைந்துள்ள நிலையின் வேறுபாட்டைக் கொண்டு காரணம் கார்யம் என்ற தன்மையை அடைகிறது.*

*இக்கருத்தை பராசரர் ''ப்ரதாநபும்ஸோ: அஜயோ: காரணம் கார்ய பூதயோ:'' என்ற வாக்யத்தால் வெளியிட்டருளினார், இதில் அஜயோ: என்பதால் பிறப்பற்றவர்கள் என்பது*

சொல்லப்பட்டது. பிறப்பற்றவர்களான ப்ரக்ருதிக்கும் புருஷனுக்கும் காரணமானவன் ஈச்வரன் என்பது சொல்லப்பட்டது. இதனால் இவை காரணாவஸ்தையிலும் உள்ளன என்பது கிடைக்கிறது.

''கார்ய பூதயோ:'' என்பதால் இவை கார்யங்களாக மாறுகின்றன என்பது சொல்லப்பட்டது. இங்கு ஒரு ஸந்தேஹம் எழலாம், நித்யமான ப்ரக்ருதியும் புருஷனும் கார்யமாக எப்படி ஆவர்? என்பதே அது. இதற்கு ஸமாதானம் நித்யமான இவ்விரு தத்வங்களும் புதியதான நிலைமையை அடையும் போது கார்யம் எனப்படுகின்றனர் என்பதே. இதனால் த்ரவ்யம் நித்யமானதாக இருந்த போதும் முதலில் இருக்கும் நிலையை இட்டு அது காரணம் எனப்படுகிறது என்றும் பின்நிலையை இட்டு அது கார்யம் எனப்படுகிறது என்பதும் ஸித்திக்கிறது.

ப்ரக்ருதியும் புருஷனும் காரணமாகவும் கார்யமாகவும் ஆகின்றனவென்றால் பரமாத்மாவினிடம் உள்ள காரணத்வமாகிய காரணமாம் தன்மையும், கார்யத்வமாகிய காரியமாம் தன்மையும் முக்கியமல்லாது கௌணமாகப் போமன்றோ எனின் பதில் வருமாறு.

ப்ரக்ருதியும் புருஷனும் எந்நிலையிலிருந்தாலும் - அதாவது காரணமாம் நிலையாயினும் கார்யமாம் நிலையாயினும் - பரமாத்மாவுக்கு ப்ரகாரமாகவே - விசேஷணமாகவே - இருக்கின்றனர். எப்படி ஜாதி வ்யக்திக்கும் - கோத்வத்துக்கும் கோவிற்கும் - குண த்ரவ்யத்துக்கும் - நீலத்துக்கும் கடத்துக்கும் - ஜாதி, குண, வ்யக்திகள் த்ரவ்யத்துக்கும் எப்படி எப்போதும் விசேஷணங்களாகவே இருக்கின்றன அதே போல் ப்ரக்ருதி புருஷர்கள் எப்போதும் பரமாத்மாவுக்கு விசேஷணங்களாகவே இருக்கின்றனர், ஆகவே தான் இவற்றை நியதப்ரகாரங்கள் என்கிறோம். எந்த ஒரு வஸ்து பிறிதொன்றைத் தமக்கு ஆச்ரயமாகக் கொண்டே இருக்கின்றதோ, அப்படியே அந்தவ்யக்திக்காகவே இருக்கிறதோ, ஜாதியில் உண்டாகும் பயன் வ்யக்திக்கே கிடைக்கிறதோ அந்த வஸ்துவை நியத ப்ரகாரம் என்கிறோம்,



குணம் த்ரவ்யத்தையே ஆச்ரயமாகக் கொண்டுள்ளது, அது அந்த த்ரவ்யத்துக்குக்காகவே இருக்கிறது. குணத்தால் உண்டாம் உயர்வு முதலான விசேஷங்கள் த்ரவ்யத்துக்கே கிடைக்கின்றன.

சரீரம் ஆத்மாவுக்கு ஆச்ரயமாகியே வாழ்கிறது; சரீரம் ஆத்மாவுக்கு லாபத்தை அடைவிப்பதற்காகவே உள்ளது. சரீரத்தால் உண்டாம் சுக துக்கங்கள் முதலான பயன்கள் ஆத்மாவுக்கே கிடைக்கின்றன, இது போல் ஜாதி குண சரீரங்கள் பிறிதொன்றைத் தமக்கு ஆச்ரயமாகக் கொண்டே இருக்கின்றன. பிறிதொன்றிற்காகவே இருக்கின்றன. ஆகவே நியதப்ரகாரங்கள் எனப்படுகின்றன.

வ்யக்திக்கு நியதப்ரகாரமாகவே உள்ள ஜாதி வாசக சப்தங்கள் வ்யக்தி வரை எப்படிப் புலப்படுகின்றனவோ த்ரவ்யத்துக்கு நியதப்ரகாரமாகவே உள்ள குணவாசக சப்தங்கள் த்ரவ்யம் வரை புலப்படுத்துகின்றனவோ, அப்படியே பரமாத்மாவுக்கு நியதப்ரகாரமாயுள்ள ப்ரக்ருதி புருஷவாசக சப்தங்கள் பரமாத்மா வரை புலப்படுத்துகின்றன. தேவன், மநுஷ்யன், முதலிய சப்தங்களை உதாஹரணங்களாகச் சொல்லலாம். எப்படி ப்ரக்ருதியின் பரிணாமத்தால் உண்டாகியுள்ள தேவன், மனிதன் முதலிய சரீரங்கள் ஜீவாத்மாவுக்கு எப்போதும் ப்ரகாரமாகவே இருப்பதால் அந்த சரீரத்தைச் சொல்லும் தேவன், மனிதன் முதலிய சப்தங்கள் அவற்றுக்கு விசேஷ்யமாயுள்ள ஜீவாத்மாவரை லக்ஷணை இல்லாமல் சப்த சக்தியாலேயே சொல்லுகின்றனவோ அப்படியேதான் அனைத்து சேதநா சேதந பதார்த்தங்களும் ஈச்வரனுக்குச் சரீரமாகியதால், ஈச்வரனுக்கு ப்ரகாரமாக இருக்கும் காரணத்தால் சேதனா சேதனங்களைச் சொல்லும் அனைத்துச் சொற்களும் அவற்றுக்கு விசேஷ்யமாயுள்ள பரமாத்மாவை சப்தசக்தியாலேயே புலப்படுத்துகின்றன. ப்ரக்ருதி புருஷர்களிடம் சொல்லப்படும் காரணத்வமும் கார்யத்வமும் பரமாத்மாவிடம் முக்கியமாகவே உள்ளன. ஆகவே பரமாத்மாவை காரணமாகவும் கார்யமாகவும் எண்ணுதல் தக்கதே.

८२. अयमेव च आत्मशरीरभावः- पृथक्सिद्ध्यनर्हाधाराधेयभावः, नियन्तृनियाम्यभावः, शेषशेषिभावश्च । सर्वात्मना आधारतया, नियन्तृतया, शेषितया च आप्नोतीति-आत्मा; सर्वात्मना आधेयतया, नियाम्यतया, शेषतया च अपृथक्सिद्ध प्रकारत्वात् अपृथक्सिद्धं - आकारः, शरीरम् एवमेव हि जीवात्मनः, स्वशरीरसम्बन्धः । एवमेव परमात्मनः सर्वशरीरत्वेन सर्वशब्दवाच्यत्वम् ॥

### சரீர ஆத்மாக்களின் லக்ஷணம்

தற்போது எதை. ஆத்மாவென்பது? எதை சரீர மென்பது? ஆத்மாவின் லக்ஷண மென்ன? சரீரத்தின் லக்ஷண மென்ன? என்ற ப்ரச்னை எழுகின்றதன்றோ, அதற்கு ஸமாதானம் ''அயமேவ'' என்பதால் சொல்லப் படுகிறது. முதலில் ஆதாரம் ஆதேயம் என்ற சப்தங்களின் பொருள் தெளிவு இன்றி யமையாததாக ஆகின்றது தற்போது. ஆதாரம் என்பது தாங்குவது. ஆதேயம் என்பது தாங்கப்படுவது. தரை மேல் மேஜை உள்ளது, மேஜை மேல் புத்தகம் உள்ளது, இங்கு தரை ஆதாரம், மேஜை ஆதேயம். அதே போல் மேஜை மேல் புத்தகம் என்ற விடத்தில் மேஜை ஆதாரம், புத்தகம் ஆதேயம். நன்கு நினைவில் கொள்க இதனை, தற்போது ஆத்மாவுக்கும் சரீரத்துக்கும் லக்ஷணம் சொல்லப்படுகிறது.

எந்த இரண்டு பதார்த்தங்களுள், ஒன்று பிறிதொன்றை ஆச்ரயித்தே இருக்கிறதோ, மற்றொன்று முன்னதற்கு ஆதாரமாகி அதன் இருப்பிடமாக இருக்கின்றதோ, இவ்விரண்டனுள் ஆதேயமான பாதார்த்தம் ஆதாரத்தை விட்டு வாழ இயலாததோ அவ்விரண்டு பதார்த்தங்களுள் ஆதாரமாகி அதைத் தாங்கிக்கொண்டிருக்கும் சேதனன் ஆத்மா எனப்படுகிறான், அதன் மூலமாக எப்போதும் தரிக்கப் பட்டுள்ள பதார்த்தம்— சேதனமாயினும், ஜடமாயினும்— சரீரம் எனப்படுகிறது. இவ்விரண்டுக்கும் உள்ளத் தொடர்பு ''சரீராத்மபாவஸம்பந்தம்'' எனப்படும்.

இச்சரீராத்ம பாவத்தின் முதல் லக்ஷணம் ''ப்ருதக்ஸித்தி அநர்ஹ ஆதார ஆதேய பாவம்'' என்பது, இதைத்தான் கீழே விளக்கியுள்ளோம்.



இதன் இரண்டாம் லக்ஷணம் ''ப்ருதக்ஸித்தி அநர்ஹ நியந்த்ரு நியாம்ய பாவம்'' என்பதாம். எந்த இரண்டு பதார்த்தங்களுள் ஒன்று மற்றொன்றைத் தனது ஆளுகையின் கீழ் வைத்துள்ளதோ, மற்றொன்று அதன் ஆளுகைக்கு உட்பட் டிருக்கிறதோ, அதை விட்டுத் தனித்து இருக்க முடியாததோ அவ்விரண்டினுள் ஆளுகைக்குள் வைத்திருப்பவன் ''நியாமகன்'' என்றும் ஆளுகைக்கு அடங்கியிருப்பவன் நியாம்யன் என்றும் சொல்லப்படுகின்றனர், இவ்விரண்டனுள் நியாமகமான பதார்த்தம் ஆத்மா என்றும் நியமனத்துக்கு அடங்கியுள்ள வஸ்து சரீரம் என்றும் சொல்லப்படுகின்றன.

''ப்ருதக்ஸித்தி அநர்ஹ சேஷ சேஷிபாவம்'' என்பது சரீர ஆத்மபாவத்தின் மூன்றும் இலக்கணம், எந்த இரண்டு பதார்த்தங்களுள் ஒன்று மற்றொன்றின் மூலமாக ஏதோ ஒரு வகையில் மேன்மை முதலிய விசேஷங்களைப் பெறுகிறதோ, மற்றொன்று ஏதோ ஒரு வழியில் மேன்மை முதலிய விசேஷங்களை - அதிசயங்களை அடைவிப்பதற்காகவே இருக் கின்றதோ! விசேஷங்களை - அதிசயங்களை - அடைவிக்காமல் இருக்க முடியாதோ, அதிசயங்களை அடைவிப்பதிலிருந்து விடுபட முடியாதோ இவ்விரண்டினுள் அதிசயத்தை அடையும் பதார்த்தம் சேஷீ என்றும் அதிசயத்தை அடைவிக்கும் பதார்த்தம் சேஷன் என்றும் சொல்லப்படுகின்றனர், அதிசயத்தை அடையும் சேதனன் ஆத்மாவாம், அதிசயத்தை அடைவிக்கும் பதார்த்தம் சரீரமாம்.

ஆத்ம சப்தத்துக்கு ''ஆப்நோதி இதி ஆத்மா'' என்று வ்யுத்பத்தி சொல்வர், பரந்திருப்பது என்ற பொருள் இதனால் கிடைப்பதாம். தாம் இருக்கும் வரை ஆதேயமாயும், நியாம்யமாயும், சேஷமாயும், இருக்கும் த்ரவ்யங்களுக்கு, எது ஆதாரமாகியும், நியாமகமாகியும் சேஷியுமாகி அத்த்ரவ்யங்களைத் தனதாக ஆக்கிக்கொண்டு அதில் பரந்துள்ளதோ அது ஆத்மா எனப்படுகிறது.

எது தாம் வாழும் வரை ஆதேயமாயும், நியாம்யமாயும், சேஷமாகியும் மற்றதை விட்டு வாழ முடியாததாய் (அதற்கு விசேஷணமாகவே இருப்பதால் - ப்ரகாரம் - என வழங்கப்படுகிறதோ) அதைப் பற்றியே வாழ்கிறதோ அத்த்ரவ்யம் சரீரம் எனப்படுகிறது.

ஜாதியும் குணமும் வ்யக்தியையும் த்ரவ்யத்தையும் விட்டுப் பிரியாததாய் அவற்றுக்கு விசேஷணமாகியுள்ளன, ஆகவே அவை ப்ரகாரங்கள் எனப்படுகின்றன. சரீரம், ஆத்மாவை விடாமல் ஆத்மாவுக்கு விசேஷணமாகவே இருப்பதால் சரீரத்தை ப்ரகாரம் என்கிறோம், மேற்சொன்ன சரீரலக்ஷணமே சிறந்த லக்ஷணமாகும்.

நையாயிகர்கள் சொன்ன ''சேஷ்ட இந்த்ரிய ஆச்ரய: சரீரம்'' — செய்கைகளுக்கும் இந்திரியங்களுக்கும் ஆச்ரயமாக இருப்பது சரீரம்- எனச் சொன்ன சரீர லக்ஷணம் பல குறைபாடுகள் உடையதாம்.

ஜீவாத்மாவுக்கு அதன் சரீரத்தோடுள்ள ஸம்பந்தம் கீழ்ச்சொன்ன முறைப்படியே உள்ளது. சரீரம் எது வரை வாழ்கிறதோ அது வரை அது ஜீவாத்மாவின் ஆதாரத்தாலேயே வாழ்கிறது, ஆத்மா போயிற்றேல் சரீரம் மட்டும் வாழாது. ஆத்மாவின் ஆணைக்கு உப்பட்டே இருக்கிறது. ஆத்மாவுக்கு சுகங்களையும் துக்கங்களையும் அடைவிக்கிறது.

இது போல்தான் பரமாத்மாவுக்கு உலகிலுள்ள அனைத்து பதார்த்தங்களுடனும் ஸம்பந்தமுள்ளது, சேதநபதார்த்தங்களும் அசேதந பதார்த்தங்களும் பரமாத்மாவால் தாங்கப்படுகின்றன, பரமாத்மாவின் ஆணைக்கு உட்பட்டன, பரமாத்மாவுக்கு லீலா ரஸத்தையும் போக ரஸத்தையும் விளைவிக்கின்றன. ஆகவே சேதநா சேதநபதார்த்தங்கள் பரமாத்மாவுக்கு சரீரங்களாகவும், பரமாத்மா இவற்றுக்கு அந்தராத்மாவாகவும் சொல்லப் படுகிறான், பரமாத்மா உலகிலுள்ள அனைத்தையும் தனக்கு உடலாகக் கொண்டவன், ஆகையாலேயே அனைத்து சப்தங்களாலும் அவன் சொல்லப்படுகிறான்.

பாலப்பருவத்திலிருந்த சரீரம்தான் யௌவனப் பருவ சரீரம் உண்டாவதற்குக் காரணமாகிறது. பாலப்பருவ சரீரத்துக்கும் யௌவனப்பருவ சரீரத்துக்கும் பல வகைகளில் வேறுபாடுகள் இருக்கின்றன. பாலப்பருவ சரீரத்துடன், சேர்ந்த ஜீவாத்மா யௌவனப் பருவ சரீரத்துக்கு உபாதாந காரணமாக ஆனாலும் ஜீவாத்மாவில் எவ்வித வேற்றுமையும் இல்லையோ அதே போல் தான் சிதசித் விசிஷ்ட ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு உபாதாந காரணமாகின்றது, விசேஷ்யமான ரூபத்தில் எவ்வித



வேறுபாடும் இல்லாமல் நிர்விகாரமாக இருக்கிறது. ஆகவே ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணமாகவும் ஆகலாம், விகாரமற்றதாகவும் ஆகலாம், எவ்வித விரோதமுமில்லை.

### அனைத்து சப்தங்களும் ப்ரஹ்மத்தைச் சொல்லும் என்பதற்கு ப்ரமாண வாக்யங்கள்

८३. तदाह श्रुतिगणः — ''सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति'' , ''सर्वे वेदा यत्रैकं भवन्ति'' इति । तस्य एकस्य वाच्यत्वादेकार्थवाचिनो भवन्ति—इत्यर्थः । ''एको देवो बहुधा सन्निविष्टः'' ''सहैव सन्तं न विजानन्ति . देवाः'' इत्यादि । देवाः— इन्द्रियाणि । देवमनुष्यादीनामन्तर्यामितया आत्मत्वेन निविश्य, 'सहैव सन्तं' तेषामिन्द्रियाणि मनःपर्यन्तानि न विजानन्ति' ——— इत्यर्थः ॥

तथा च पौराणिकानि वचांसि — ''नताः स्मः सर्ववचसां प्रतिष्ठा यत्र शाश्वती'' — वाच्ये हि वचसः प्रतिष्ठा, ''कार्याणां कारणं पूर्वं वचसां वाच्यमुत्तमम्'', ''वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यः'' इत्यादीनि सर्वाणि हि वचांसि सशरीरात्मविशिष्टमन्तर्यामिणमेव आचक्षते । ''हन्ताहमिमाः तिस्रो देवता अनेन जीवेनात्मनाऽनुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि'' इति हि श्रुतिः ॥

तथा च मानवं वचः— ''प्रशासितारं सर्वेषामणीयांसमणीयसाम् । रुक्माभं स्वप्नधीगम्यं विद्यात्तु पुरुषं परम्'' ।

अन्तः प्रविश्य-अन्तर्यामितया, सर्वेषां प्रशासितारं-नियन्तारम्, अणीयांसः — आत्मानः, कृत्स्नस्याचेतनस्य व्यापकतया सूक्ष्मभूताः, तेषामपि व्यापकत्वात् तेभ्योऽपि सूक्ष्मतरः- इत्यर्थः । रुक्माभः-आदित्यवर्णः । स्वप्नधीगम्यम् - स्वप्नकल्पबुद्धिप्राप्यम् । विशदतम-प्रत्यक्षतापन्न अनुध्यानैकलभ्यः इत्यर्थः ।

''एनमेके वदन्त्यग्निं मरुतोऽन्ये प्रजापतिम् । इन्द्रमेके परे प्राणम् अपरे ब्रह्म शाश्वतम् ॥'' इति । एके - वेदाः इत्यर्थः ॥

उक्तरीत्या परस्यैव ब्रह्मणः सर्वस्य प्रशासितृत्वेन सर्वान्तरात्मतया प्रविश्य अवस्थितत्वात् अग्न्यादयोऽपि शब्दाः, शाश्वतब्रह्मशब्दवत्, तस्यैव वाचका भवन्ति इत्यर्थः ।

तथा च स्मृत्यन्तरम् — ''ये यजन्ति पितृन् देवान् ब्राह्मणान् सहुताशनान् । सर्वभूतान्तरात्मानं विष्णुमेव यजन्ति ते'' इति । ''पितृदेव - ब्राह्मण- हुताशनादिशब्दाः, तन्मुखेन तदन्तरात्मभूतस्य विष्णोरेव वाचकाः'' इत्युक्तं भवति ॥

63. அனைத்து சப்தங்களும் ப்ரஹ்மம் வரை சொல்லும் என்பது ச்ருதிகளால் அறியப்படுகிறது எனக் கீழே கூறினார், அந்த ச்ருதிகளைத் தற்போது எடுத்துக்காட்டுகிறார், அவற்றுள் ''ஸர்வே வேதா: யத்பதம் ஆமநந்தி'' என்பது ஒன்று, எல்லா வேதங்களும் எந்த ப்ராப்ய வஸ்துவை விளக்குகின்றனவோ என்பது இதன் பொருள், பதம் என்பதற்கு பத்யதே இதி பதம் என்று வ்யுத்பத்தி சொன்னால் நம்மால் அடையத் தகுந்த வஸ்து என்ற பொருள் கிடைக்கின்றது.

''ஸர்வே வேதா: யத்ரைகம் பவந்தி'' என்பது அனைத்து வேதங்களும் ப்ரஹ்மம் ஒன்றையே ப்ரதானமாக விளக்குவதால் எல்லா வேதங்களும் ஒரே அர்த்தத்தைச் சொல்லுகின்றன என்கிறது.

ஏகோ தேவ: என்பது ப்ரஹ்மம் அனைத்து சப்தங்களாலும் சொல்லப்படுகிறது என்பதற்கு வேண்டிய காரணத்தை விளக்குகிறது. ஒரே ஈச்வரன் பலவகைகளான தேவன், மனிதன் முதலியவற்றிற்கு அந்தர்யாமியாக இருந்து கொண்டு அவைகளுக்கெல்லாம் ஆத்மாவாக இருக்கிறான், அப்படி இருப்பவனை தேவன், மனிதன் முதலியவர்களின் இந்த்ரியங்கள் அறிவனவல்ல என்கிறது.

இனிப்புராண வசநங்களை மேற்கோள்களாகக் காட்டுகிறார், ''நதா: ஸ்ம:'' என்பதால், எந்த வஸ்துவிடம் ஸகல சப்தங்களும் நிலையான முடிவை அடைகின்றனவோ அந்த வஸ்துவுக்கு ப்ரணாமத்தைச் செய்கிறோம் என்பது இதன் தாத்பர்யம்.



''கார்யாணாம்'' எனத் தொடங்குவதற்கு உலகில் புலப்படுவனவாய் கார்யமாயுள்ள - செய்யப்பட்டதான - ஸகல வஸ்துக்களுக்கும் முதல் காரணமாக இருந்து கொண்டு எது ஸர்வ சப்தங்களாலும் சொல்லப்படுவதற்குக் காரணமாயுள்ளதோ என்பது பொருள்.

''வேதைஶ்ச'' என்பது எல்லா வேதங்களாலும் அறியத்தக்கவன் நானே, அனைத்து வேதங்களும் என்னையே ப்ரதிபாதிக்கின்றன என்கின்றது, இப்படிக் கீழ்காட்டப்பட்ட ச்ருதி ஸ்ம்ருதிகள் எல்லாம், ஈச்வரன் சரீரங்களுடன் கூடியிருக்கும் ஆத்மாக்களுள் புகுந்து அவ்வாத்மாக்களைத் தமக்கு சரீரமாக வைத்துக்கொண்டு அவை எல்லாவற்றிற்கும் அந்தர்யாமியாக இருக்கிறான் என்ற அர்த்தத்தைச் சொல்லுகின்றன, அப்படி ஜீவன்களைத் தமக்கு சரீரமாகக் கொண்டுள்ள ஈச்வரன் எல்லாவற்றுள்ளும் அந்தர்யாமியாக ப்ரவேசிக்கிறான் என்பதை ''ஹந்தாஹமிமா: திஸ்ரோ தேவதா:'' என்ற ச்ருதி கூறுகிறது.

மனுவும் இப்படியே சொல்லியுள்ளாரென ''ப்ரசாஸிதாரம்'' என்ற மேற்கோளால் தெரிவிக்கின்றார். மநுஸ்ம்ருதியிலிருந்து இரண்டு ச்லோகங்கள் எடுக்கப்பட்டுள்ளன. முதல் ச்லோகம் பகவான் ஸர்வசப்தத்தாலும் சொல்லப்படுகிறான் என்பதன் காரணத்தை விளக்குகிறது. இரண்டாவது எந்த எந்த சப்தங்களால் சொல்லப்படுகிறான் என்பதன் காரணத்தை விளக்குகின்றது.

பரமபுருஷன் ஸர்வசேதந அசேதநங்களுள்ளும் ப்ரவேசித்து அவற்றின் அந்தர்யாமி வடிவத்திலிருந்து கொண்டு அனைத்தையும் ஆண்டு கொண்டுள்ளான், ஜீவாத்மாக்களும் ஸௌக்ஷ்மமானவை, அவை எல்லா அசேதநத்துள்ளும் புகுந்துள்ளன, ஆகவே அவை அசேதநத்திலும் ஸௌக்ஷ்மமானவை, அந்த ஜீவன்களுள்ளும் வ்யாபித்து வஸித்துக்கொண்டு இருக்கும் பரமாத்மா அவைகளிலும் ஸௌக்ஷ்மமானது, பரமாத்மாவினும் ஸௌக்ஷ்மமான வேறொரு பொருள் ஏதுமில்லை. பரமாத்மா திவ்ய மங்கள விக்ரஹ விசிஷ்டனாய் பரமபோக்யனாய் இருப்பவன், ஆகவே தான் பக்தர்களுக்கு

சுவர்ணவர்ண முடையவனுகக் காட்சி அளிக்கின்ருன். அவன் ஸ்வப்நத்தோடொத்த புத்தியிலே அறியத்தக்கவன். ஸ்வப்ந காலபுத்தி ப்ரத்யக்ஷத்துக்குச் சமமாய் மிகவும் விசதமாய் இருக்கும், அந்த ஸ்வப்ந ஜ்ஞாநத்துக்கு ஸமானமாய் எந்த ஒரு த்யானம் விசதமாய் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு ஸமமான வடிவி லுள்ளதோ அந்த த்யானத்தால் தான் அடையமுடியவனுகிருன் பரமாத்மா,. மேற் சொன்ன குணங்களுடன் சேர்ந்த பரமாத்மா அறிய வேண்டியவன் என்பது முதல் ச்லோகத்தின் அர்த்தம், இதனுல் கிடைத்தது யாதெனில் பரமாத்மா எல்லா பதார்த்தங்களுள்ளும் அந்தர்யாமி வடிவத்திலிருப்பதால் அவன் ஸர்வ சப்தத்தாலும் சொல்லத் தகுதியுடையவஞ்கிருன் என்பதே.

இனி இரண்டாவது ச்லோகத்தின் பொருள்:— இப்பரமாத்மாவை சிலச்ருதி வாக்யங்கள் ''அக்நி'' என்கின்றன, சிலச்ருதிகள் 'காற்று' என்கின்றன. வேறு பல ச்ருதிகள் 'ப்ரஜாபதி' என்கின்றன. மற்றும் சில வாக்யங்கள் 'இந்திரன்' என்கின்றன, மேலும் சில 'ப்ராணன்' என்கின்றன. இப்படிச் சொல்லியதின் கருத்து யாதெனின் ப்ரஹ்மமான பரமாத்மா அக்நி காற்று ப்ரஜாபதி இந்த்ரன் ப்ராணன் முதலியவற்றுள் அந்தர்யாமியாக இருந்துகொண்டு அவற்றை ஆட்சி செய்கிருன், ஆகவே அவையனைத்துள்ளும் புகுந்திருப்பதால் அந்தராத்மாவின் ரூபத்தில் எங்கும் வாழ்கிருன். ஆகவே தான் ப்ரஹ்மசப்தம் பரமாத்மாவைச் சொல்வது போல், அக்நி முதலியவற்றைச் சொல்வதாகிய அக்நி முதலான சப்தங்களும் பரமாத்மாவைச் சொல்கின்றன என்பதாம், இதனுல் ஸர்வ சப்தங்களாலும் பரமாத்மா சொல்லத் தகுந்தவன் எனச் சொல்லியதாயிற்று.

'யேயஜந்தி' என்கிற மற்ரெரு ஸ்ம்ருதி வாக்யத்தாலும் இவ்வர்த்தம் ஸித்திக்கிறது. இது தக்ஷவசநம் - எவரொருவர் பித்ரு கணங்களையும் தேவகணங்களையும் அக்நியுடன் சேர்ந்துள்ள ப்ராஹ்மணர்களையும் ஆராதிக்கின்றனரோ அவர் ஸர்வ ஜீவாத்மாக்களுள்ளும் அந்தராத்மாவாக உள்ள விஷ்ணுவையே ஆராதிக்கின்றனர். ஆராதிக்கும் போது பித்ருகணம் முதலியவற்றைச் சொல்வதாகிய எந்தெந்த



சப்தங்கள் சொல்லப்படுகின்றனவோ அவை பித்ரு கணம் முதலிவற்றைச் சொல்லிக்கொண்டு அவற்றின் அந்தராத்மாவான பகவானையும் சொல்லி அங்குதான் பொருள் முடிவைப் பெறுகின்றன, ஆகவே பித்ரு ஆராதனம் முதலியனவும் ஸ்ரீ விஷ்ணுவின் ஆராதனம் ஆகின்றன என்பது இதன் பொருளாம். இந்த ச்லோகம் பித்ரு முதலான அனைத்து சப்தங்களும் ஸ்ரீ விஷ்ணு வாசகங்கள் என்பதை காரணத்துடன் மூதலித்துக்காட்டியது. ஆக இது வரை ச்ருதி ஸ்ம்ருதி முதலான ப்ரமாணங்களைக் கொண்டு எல்லா சப்தங்களும் விஷ்ணுவையே சொல்கின்றன என்பதை நிரூபணம் செய்தார்.

ஜீவன் ஸம்ஸாரியாகக் காரணமும், ஸம்ஸாரஸ்வரூபமும், அதிலிருந்து விடுபட வழியும்

८४. अत्रेदं सर्वशास्त्रहृदयम् - जीवात्मानः, स्वयम् असङ्कुचितापरिच्छिन्ननिर्मलज्ञानस्वरूपाः सन्तः, कर्मरूपाविद्यावेष्टिताः, तत्तत्कर्मानुरूपज्ञानसङ्कोचमापन्नाः ब्रह्मादिस्तम्बपर्यन्तविविधविचित्रदेहेषु प्रविष्टाः, तत्तद्देहोचितलब्धज्ञानप्रसराः, तत्तद्देहात्माभिमानिनः, तदुचितकर्माणि कुर्वाणाः तदनुगुणसुखदुःखोपभोगरूपसंसारप्रवाहं प्रतिपद्यन्ते । एतेषां संसारमोचनं भगवत्प्रपत्तिमन्तरेण नोपपद्यत इति ॥

84. முதலில் சுருக்கமாகச் சொன்னத் தமது ஸித்தாந்தத்தை இப்போது விஸ்தாரமாகச் சொல்ல ஆரம்பித்து இதுவரை பேதச்ருதி அபேதச்ருதி கடக ச்ருதி இவைகளின் அர்த்தத்தை உபபாதனம் செய்தார், இனி பகவானை அடைவதற்கு வேண்டிய உபாயத்தைப் பேசும் ச்ருதி முதலியவற்றை விளக்கப் போகின்றவராய் முதலில் அந்த உபாயங்களின் கருத்தை விளக்குகிருர் ''அத்ரேதம்'' என்பதாரம்பித்து.

இவ்விஷயத்தில் அத்வைதிகளுக்கும் நமக்கும் வேறுபாடுள்ளது, அவர்கள் சொல்வதாவது

''ப்ரஹ்மவிதாப்நோதிபரம்'' என்பதுமுதலான வாக்யங்கள் ஜ்ஞாநமே மோக்ஷமடைவதற்கு உபாயம் என்கின்றன. ஜ்ஞாநம் என்பது அஜ்ஞாநத்தால் உண்டாகும் ப்ரமத்தைமட்டும் போக்குவது. ஆகையால் அஜ்ஞாநத்தினுல்

உண்டாகும் ப்ரமத்தின் நிவ்ருத்தியே மோக்ஷம், அதாவது ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்து மற்றுமுள்ள பதார்த்தங்களுள்ளும் ஸத்யம் என்ற ப்ரமம் போவதே மோக்ஷம் என்றதாயிற்று, ஆகையால் ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றைய பதார்த்தங்களெல்லாம் பொய் என்பதே அப்படிப்பட்ட ச்ருதிகளின் கருத்து என்கின்றனரவர், இதற்கு ச்ருதிகளில் காணப்படும் ''வேதநம்'' முதலிய சப்தங்களுக்குக் கேவலம் ஜ்ஞாநம் என்பது பொருளன்று,; ''உபாஸநம்'' என்பதே பொருள் எனப் பதில் சொல்லப்போகிறுர். ஆகவே முதலில் சாஸ்த்ரங்கள் ப்ரதிபாதிக்கும் அர்த்தம் யாது என்பதை விளக்குகிறுர் ''ஸர்வ சாஸ்த்ரஹ்ருத்யம்'' என்பதால், ஸகல ச்ருதிகளுடையவும் ஸகல ஸ்ம்ருதிகளுடையவுமான வாக்யங்களின் உண்மையான கருத்து என்பது பொருள், அதாவது பேதத்தைச் சொல்லும் வாக்யங்கள், பேதத்தை நிஷேதம் செய்யும் வாக்யங்கள், உபாயத்தைச் சொல்லும் வாக்யங்கள், நிவ்ருத்திக்கப்படவேண்டியது யாது என்பதைச் சொல்லும் வாக்யங்கள், முதலியவற்றை நன்கு ஆராய்ந்து பார்த்தால் நாம் சொல்லும் பொருளே பொருத்த முடையதாகின்றது என்கிறுர், சிற்சில வாக்யங்களை மட்டும் துணையாகக்கொண்டு இத்தகைய விஷயங்களின் கருத்தில் முடிவெடுப்பது ஏற்புடையதாகாது என்பது கருத்து, ''ஸ்வயமஸங்குசித'' என்பது ஜ்ஞாநத்தின் இயல்பைத் தெரிவிக்கின்றது, ஜீவாத்மாக்களின் ஜ்ஞாநம் இயற்கையில் எக்குறையும் அற்றது, அபரிச்சிந்நமானது - எவ்வித அளவுக்கும் உட்படாதது, ஈச்வரன் ஜ்ஞாநம் எப்படி விபுவாக - எங்கும் பரந்ததாக - இருக்கின்றதோ அப்படியே ஜீவாத்மாக் களின் ஜ்ஞாநமும் விபுவானதே, ஆனுல் இது ஈச்வரனுக்கும் நித்யர்களுக்கும் எப்போதும் விபுவாக இருக்கும், மற்றவர்களுக்கு ஸம்ஸாரத்தில் கட்டுண்டிருக்கும் போது அவரவர் கர்மத்துக்கடிப்படையாக ஸங்கோசவிகாஸங்களை உடையதாய் இருக்கும், முக்தரானபின் எப்போதும் விபுவாக இருக்கும், இத்தகைய நிலைமைக்குக் காரணம் கர்மஸம்பந்தமே.



''நிர்மல'' ஜ்ஞாநம் நிர்மலமானது - அழுக்கற்றது, ஜ்ஞாநத்துக்கு மலமாவது ராகம்-ஆசை, த்வேஷம் முதலியவைகளாம், இயல்பாய் இவ்விரண்டு மற்றது ஜ்ஞாநம், அனைத்துப் பொருள்களினுள்ளும் பகவான், ஆத்மாவாக உள்ளான் என்பதே உண்மை ஜ்ஞாநம், இந்த ஜ்ஞாநம் இருக்கும் போது ராகத்வேஷங்கள் உண்டாகா, இந்த உண்மை ஜ்ஞாநம் இல்லாத போது ராகத்வேஷங்கள் ஏற்படுமாகையால் இவ்விரண்டும் ஜ்ஞாநத்துக்கு மலமாயின.

''ஜ்ஞாநஸ்வரூபா:'' ஸ்வரூபம் என்பதற்கு ''தர்மம்'' என்பது பொருள், ஜ்ஞாநத்தை தர்மமாக உடையவை என்றாயிற்று. ஜீவன்களின் ஸ்வரூபம் ஜடபதார்த்தங்களான உடல் போன்றவற்றின் ஸ்வரூபம் போலன்றிக்கே தனக்குத்தானே ப்ரகாசித்துக்கொள்ளும் - தோன்றிக் கொள்ளும் - தன்மையுடையது, ஒவ்வொரு ஜீவனுக்கும் ஒவ்வொரு ஜ்ஞாநம் உள்ளது, அது ஜீவாத்மாவின் தர்மம், ஆகவே தான் அது ''தர்ம பூத ஜ்ஞாநம்'' எனப்படுகிறது. ஜீவாத்மா இந்த தர்மபூத ஜ்ஞாநத்துக்கு ஆச்ரயமாக - இருப்பிடமாக உள்ளது, ஆகவே ஜீவாத்மா ''தர்மீ'' — தர்மத்தையுடையது - எனப்படுகிறது, ஜீவாத்மாவின் தர்மிஸ்வ ரூபமும் ஜ்ஞாநம், அப்படியே அதன் தர்மமும் ஜ்ஞாநம். ஜ்ஞாநம் இரண்டு வகை, அவற்றுள் ஒன்று தர்மியாக இருக்கிறது. அதுவே ஜீவாத்மா எனப்படுகிறது, மற்றொரு ஜ்ஞாநம் அதன் தர்மமாக உள்ளது, இரண்டும் ஜ்ஞாநங்களே. அப்படியிருந்தும் தர்மமாக இருத்தல் தர்மியாக இருத்தல் என்ற நிலையைக் கொண்டு வேறுபாடு தோன்றுகிறது, இதை ஒரு உதாஹரணத்தின் மூலம் விளக்குவோம்.

தீபத்தையும் அதன் ப்ரபை-ஒளியையும் எடுத்துக் கொள்வோம். தீபமும் அதன் ப்ரபை-கிரணங்களும் - தேஜஸ்களே. ஏனெனின் இரண்டுமே இருளைப் போக்குகின்றன. இவ்விரண்டனுள் தீபம் என்பது திரியில் எரிவது, ப்ரபை என்பது நான்கு புறங்களிலும் பரவும் ஒளி. இவ்விரண்டினுள் ப்ரபை தர்மம், தீபம் தர்மீ, ஏனெனில் ப்ரபை தீபத்தை ஆச்ரயமாகக் கொண்டுள்ளது, தீபம் எங்கெங்குச் செல்கின்றதோ அங்கு ப்ரபையும் உடன்

செல்கிறது, தீபம் அணைந்ததும் ப்ரபையும் அணைந்து விடுகின்றது. தீபம் தமது ப்ரபையின் வழியாகத்தான் மற்றைய பொருள்களை விளக்குகின்றது, தீபம் தன்னை மட்டும் விளக்கிக் கொள்ளும். ஆனல் ப்ரபை தன்னைத் தானே தோற்றுவித்துக்கொள்வதோடு மற்றைய பொருள்களையும் விளக்கிக் காட்டும், தீபம் சிறியது. ப்ரபை பெரியது, ஆகவே தான் வெகு தூரம் பரவுகிறது. ப்ரபையில் ஸங்கோசமும் விகாஸமும் உண்டாம், தீபத்தில் உண்டாகாது. தீபத்தையும் ப்ரபையையும் போன்றே ப்ரக்ருதத்திலும் கொள்ள வேண்டும்.

ஆத்மா, தர்மபூத ஜ்ஞானம் இரண்டும் ஜ்ஞானத்ரவ்யமே, ஏனெனில் இரண்டும் ஸ்வயம் ப்ரகாசமான - தமக்குத் தாமே தோற்றுபவையான - வஸ்துக்களே. ''அஹம் அஹம்'' - நான்நான் — எனத் தோற்றுவது ஆத்மா எனப்படுகிறது. ''அறிகிறேன் பார்க்கிறேன்'' என்பது போல் செயல் முறையில் தோற்றுவது தர்மபூத ஜ்ஞானம். ஜ்ஞானம் த்ரவ்யமாயினும் அதில் ஸங்கோச விகாஸச் செயல்கள் தோன்றுகின்றன. இவற்றுள் ஆத்மா தர்மீ, தர்மபூத ஜ்ஞானம் அதன் தர்மம். ஏனெனின் அது அஹமர்த்தமான ஆத்மாவைத் தமக்கு ஆச்ரயமாகக் கொண்டுள்ளது. ஆத்மா எங்கெங்கு செல்லுமோ அங்கெல்லாம் இதுவும் செல்கிறது, ஆத்மாவும் அதன் தர்மபூத ஜ்ஞானமும் ஸ்வயம் ப்ரகாசமான த்ரவ்யங்கள், ஆயினும் ஆத்மா எப்போதும் ஒரே மாதிரியாகத்தான் இருக்கும். அதில் ஸங்கோசவிகாஸங்கள் உண்டாவதில்லை. தர்மபூத ஜ்ஞானம் விகாரம் அடையும் தன்மையது, அதில் ஸங்கோச விகாஸங்கள் உண்டாம். ஆழ்ந்து தூங்கும் போது தர்மபூத ஜ்ஞானம் மிகவும் குறைந்திருக்கும். அதே விழித்திருக்கும் போது விகாஸமாக இருக்கும். ஆத்மா அணுவைப்போல் மிகவும் சிறியது, தர்மபூத ஜ்ஞானம் உலகம் முழுவதும் பரவும் தன்மையுடையது, ஆகவே தான் அது ''விபு'' எனப்படுகிறது, இத்தகைய தன்மையதாயினும் கர்ம ஸம்பந்தத்தால் ஸம்ஸார தசையில் ஸங்குசிதமாக உள்ளது, ஸ்வயம் ப்ரகாசமான ஆத்மா தன்னை மட்டும் ப்ரகாசப் படுத்திக்கொள்ளும். மற்றையவைகளைப் புலப்படுத்தாது, ஸ்வயம் ப்ரகாசமான தர்ம பூத ஜ்ஞானம் தன்னை ப்ரகாசப் படுத்திக் கொள்வதோடு வெளியிலுள்ள கடபடாதி விஷயங்களையும் புலப்படுத்தும், இதற்கு இது ஒரு சிறப்பு.



''கர்மரூப அவித்யா வேஷ்டிதா:'' கர்மமாகிய அவித்தையால் சூழப்பட்டவைகளாய், கர்மத்தால் ''உடலே ஆத்மா'' என்பது போன்ற பலப்ரமங்கள் ஜீவன்களுக்குத் தோன்றுகின்றன. இந்த ப்ரமமே அவித்யை என்று சொல்லப்படுகிறது, இந்த ப்ரமத்தால் ஒரு வாஸனையும் அந்த வாஸனையால் ஒரு ருசியும், அந்த ருசியால் ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமும், அந்த ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தத்தால் திரும்பவும் கர்மம் என்றிப்படி அநாதியான பரம்பரையை உடைத்தாயிருக்கிறது ஸம்ஸாரம் என்னும் சக்கரம், அதில் அகப்பட்டுக் கொண்டுள்ளனர் ஜீவர்கள்.

''தத்தத் கர்மாநுரூப ஜ்ஞானஸங்கோசம் ஆபந்நா:'' - ஜ்ஞானம் ஸங்கோசம் அடைவதற்குக் கர்மமே காரணம், அந்த ஸங்கோசமும் அந்தந்த கர்மங்களின் வேறுபாட்டைச் சார்ந்துள்ளது, கர்மம் மிகவும் அதிகமாக இருக்குமிடங்களில் ஜ்ஞானம் மிகக் குறைந்தும் அது அல்பமாக இருக்குமிடங்களில் குறைந்த ஸங்கோசமும் உடையதாக வேறுபாடு உலகில் காணப்படுகிறது.

''ப்ரஹ்மாதி ஸ்தம்ப பர்யந்த விசித்திர தேஹேஷு'' ஜீவர்கள், ப்ரஹ்மாவின் சரீரத்திலிருந்து, ஸ்தம்பம்' என வழங்கப்படும் அற்பப்பூண்டு வரையுள்ளனவும் பலவகைகளாக உள்ளனவுமான உடல்களில் புகுந்துள்ளனர். நான்முகனும் கர்மாவால் கட்டப்பட்டவனே.

''விவித'' என்பது தேவன், மநுஷ்யன், பக்ஷி, தாவரம் முதலிய வேறுபாட்டைக் குறிக்கிறது. 'விசித்திர' என்பது தேவன் மனிதன் போன்ற ஒவ்வொரு பிரிவிலுமுள்ள பல்வகைப் பாகுபாடுகளைக் குறிக்கிறது. இவற்றுள் ஒவ்வொன்றின் சரீரத்திலும் எவ்வளவு அடைய முடியுமோ அவ்வளவு ஜ்ஞானவிகாஸத்தை ஜீவன் அடைகிறுன்.

''தத்தத் தேஹோசித லப்தஜ்ஞானப்ரஸரா:'' - அந்தந்த உடலுக்கு ஏற்பக் கிடைத்த அறிவின் பரப்பை உடையனவாய் — இவற்றுள் உயிரே இல்லை எனச் சொல்லலாம் போலுள்ள பாறை, உலர்ந்த கட்டை போன்றவற்றுள் அறிவின் பரவுதல் மிகவும் குறைந்திருக்கும், ஆகவேதான் ''அப்ராணிமத்ஸு''

ஸ்வல்பா: ஸ்தாவரேஷு ததா: அதிகா'' என்றனர். இதனால் உடலின் தன்மையை அடிப்படையாகக் கொண்டது ஜ்ஞாநத்தின் ஸங்கோசமும் விகாஸமும் எனத் தேறிற்று.

''தத்தத் தேஹாபிமாநிந: ததுசித கர்மாணி குர்வாணா:'' அவரவர் செய்த கர்மாக்கள் அவ்வவற்றிற்கு ஏற்ற சரீரத்தைத் தருகின்றன. அந்தந்த சரீரத்திற்கு ஏற்ப ஜ்ஞாந ஸங்கோச விகாஸங்கள் உண்டாகின்றன. அந்தந்த சரீரங்களுள் புகுந்துள்ள ஜீவன்கள் அந்த சரீரத்தில் இது தனது என்ற அபிமானம் கொள்கிறான். இத்தேஹமே தான் என எண்ணுகிறான், அதை நேசிக்கிறான், அதில் பற்று கொள்கிறான் இவையாவும் அச்சரீரத்தில் கொண்ட அபிமாநத்தால் உண்டாவன. இந்த தேஹாத்மாபிமாநத்துக்கு எது அநுகூலமாக உள்ளதோ அதுவே சுகம் என எண்ணுகிறான். ப்ரதிகூலமாக இருப்பதைத் துக்கம் என எண்ணுகிறான். இந்த தேஹாத்மாபிமாநத்துக்கு ஏற்ப ஜீவன் பல்வகையான புண்ய பாபங்களைச் செய்கிறான். அந்த புண்ய பாப கர்மாக்களுக்கு ஏற்ற சுக துக்கங்களை அநுபவிக்கிறான். இது தான் ஸம்ஸாரம். இந்த ஸம்ஸார வெள்ளத்தில் கட்டுண்ட ஜீவன்-பத்த ஜீவன்- மூழ்கிக்கொண்டு இருக்கிறான். இதற்குக் காரணம் கர்மமே. இப்படி கர்மத்தால் சரீரம், சரீரத்தால் கர்மம் எனத் தொன்று தொட்டு நடந்து வருகிறது. இதையே பீஜாங்குர ந்யாயம் என்பர்.

''ஏதேஷாம் ஸம்ஸார மோசநம் பகவத் ப்ரபத்திம் அந்தரேண நோபபத்யதே'' முதலில் இந்த கர்மாவைத் தொலைக்க வேண்டும். புண்யம் பாபம் என்ற கர்மம் ஒழிந்தால் ஜீவன் ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுபடுவன். ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுபடுவதுதான் பரம புருஷார்த்தம். பகவானின் திருவடித் தாமரைகளைச் சரணமாகப் பற்றினாலன்றி ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுபட முடியாது. இச்சரணாகதியைத்தான் ''ப்ரபத்தி'' என்கின்றனர். வேறு கதியற்றிருக்கும் நமது தன்மையையும், வேறு புகலற்றிருப்பதையும் உணர்ந்து பகவானிடம் பரிபூர்ண விச்வாஸத்துடன் நம்மையும் நமது ரக்ஷணத்தின் பரத்தையும் அவனிடத்தில் ஆசார்யன் மூலமாக ஒப்புவிப்பதே ப்ரபத்தியாம். மோக்ஷத்தை பக்தி மார்க்கத்தாலும் அடையலாம், அந்த பக்தி மார்க்கம் ஸித்திப்பதற்காக,



பக்தியைச் செய்பவன் ப்ரபத்தி செய்யவேண்டும். இதை ''அங்கப்ரபத்தி'' ''ஸத்வாரக ப்ரபத்தி'' என்பர். இந்த மார்க்கத்தில் செல்பவர்கள் ''பக்தியோக நிஷ்டர்'' ஆவர். ப்ரபத்தி பிறிதின் துணையின்றி தானே மோக்ஷத்தை ஸாதிக்கவல்லது. அப்படி ப்ரபத்தி செய்து மோக்ஷமடைபவர் ''அத்வாரக ப்ரபத்தி நிஷ்டர்'' எனப்படுவர். இந்த இரண்டு வழிகளிலும் ப்ரபத்தி அவச்யம் செய்தே தீரவேண்டும். ப்ரபத்தியின்றி ஸம்ஸார விமோசனம் உண்டாகாது.

கீழ்ச்சொன்ன கருத்தை ப்ரமாணத்துடன் மூதலிப்பிக்கின்றார்

८५. तदर्थं प्रथममेषां देवादिभेदरहितज्ञानैकाकारतया सर्वेषां साम्यं प्रतिपाद्य, तस्यापि स्वरूपस्य भगवच्छेषतैकस्वरूपैकरसतया भगवदात्मकतामपि प्रतिपाद्य, भगवत्स्वरूपं च, हेयप्रत्यनीककल्याणैकतानतया सकलेतरविसजातीयम्, अनवधिकातिशय - असंख्येयकल्याणगुणगणाश्रयम्, स्वसंकल्पप्रवृत्त समस्तचिदचिद्वस्तुजाततया सर्वस्य आत्मभूतं प्रतिपाद्य, तदुपासनं साङ्गं, तत्प्रापकं प्रतिपादयन्ति शास्त्राणीति ॥

85. ஜீவன் ஸம்ஸாரத்திலிருந்து முதலில் விடுபடவேண்டும். அதற்காக சாஸ்த்ரங்கள் முதன் முதலாக ஆத்மா சரீரத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது என ஆத்மஸ்வரூப உபதேசம் செய்கின்றன. ஜீவர்கள் தேஹத்தையே ஆத்மாவாக எண்ணிக்கொண்டிருப்பரேல் அவர்களுக்கு இவ்வுலக இன்பங்களை அநுபவிப்பதிலேயே ஆசை தோன்றும் மேலுலக இன்பங்களை அடைய ஆசை எழாது. ஏனென்றால் தேஹம் தான் நான். தேஹம் உண்டானபோது தான் நானும் உண்டானேன், அது அழிந்தால் நானும் அழிபவனே, என்றெண்ணும் தேஹாத்மாபிமாநீ சரீரம் அழிந்தபின் தனது இருப்பையே ஒத்துக்கொள்ள மாட்டானன்றோ? அவன் தேஹம் அழிந்தபின் கிடைக்கும் பரலோக சுகத்தில் எப்படி நம்பிக்கைகொள்வன்? அவற்றை அடையவேண்டும் என்ற ஆசைதான் எப்படித் தோன்றும்! அவற்றை அடைவதற்கு உரிய வழிகளில் ஏன் இழியத்தான்

போகிறான்? மோக்ஷமும் மேலுலக இன்பமாகையால் அதுவும் சரீரம் அழிந்தபின் கிடைக்கக் கூடியதே, ஆகையால் இதை அடையவேண்டுமென்றால் அதற்குக் குறைந்தது சரீரத்தினின்றும் ஆத்மா வேறானது என்ற எண்ணமாவது கட்டாயம் வேண்டும், ஆகவே தான் சாஸ்த்ரங்கள் எல்லாவற்றுக்கும் முதலில் தேஹத்தினும் ஆத்மா வேறானது என உபதேசிக்கின்றன.

தேஹம், இந்த்ரியம், மனம், புத்தி, ப்ரக்ருதி ஆகியவற்றிலிருந்து ஜீவாத்மா வேறானது. தேவன், மனிதன் முதலிய வேறுபாடுகள் தேஹத்திலன்றி ஆத்மாவில் இல்லை, ஜீவாத்மா ஜ்ஞாநத்தையே தமக்கு ஸ்வரூபமாகக்கொண்டது. ஜீவாத்மா எந்த சரீரத்தில் இருந்தாலும் சரீரத்துக்குரிய தர்மங்களிலிருந்து விடுபட்டுதான் இருக்கும், அனைத்து தேஹங்களிலுள்ள அனைத்து ஆத்மாக்களும் ஜ்ஞாந வடிவங்கள் ஆனவைகளே, ஒன்றோடொன்று ஸமானமானவைகளே. சரீரத்திலுள்ள தேவாதிபேதங்கள் அற்றவைகளே என ஆத்மஸ்வரூபத்தை சாஸ்த்ரங்கள் உபதேசிக்கின்றன. இவ்வுபதேசங்களைக் கேட்டு அவ்வறிவை அடைந்தவன் மேலுலகப் பலன்களை அடைவதற்கும் அதை அடையும் வழியில் புகவும் தயாராகிறான், அதன்பின் சாஸ்த்ரங்கள் பின்வருவனவற்றை உபதேசிக்கின்றன.

தேஹாதிரிக்தமான—தேஹத்தினின்றும் வேறான — ஆத்மா பகவானின் அடிமையாவான், பகவானுக்காகவே இவன் வாழ்கின்றான், பகவானை மகிழ்விப்பதற்கும், அவன் முகம் மலருவதற்கு வேண்டிய கார்யங்களைச் செய்வதற்கும் இந்த ஜீவன் வாழ்கிறான், பகவானுக்குரிய பலகார்யங்களுள் ஏதாவதொன்றில் ஈடுபடுவது தான் ஜீவனின் ஸ்வரூபம். பகவானின் முகோல்லாஸமான கார்யம் செய்தால்தான் ஜீவாத்மா நன்கு ப்ரகாசிப்பன். பரமாத்மாவுக்குச் சேஷனாக - அடிமையாக - இருப்பது தான் ஜீவாத்மாவின் மிகச் சிறந்த தர்மம், பகவானால் தாங்கப்படுபவன் இவன், அவனால் ஏவப்படுபவன், பகவான் இதனுள் அந்தர்யாமியாகப் புகுந்துள்ளான் ஆகவேதான் பகவதாத்மகன் - பகவானை ஆத்மாவாக உடையவன் - எனப்படுகிறான் ஜீவன். இப்படியாக



எவனொருவன் தன்னை பகவத் சேஷனாயும், பகவதாத்மகனாகவும் அறிகிறானோ அவனுக்கு பகவானை அடையவும், பகவானை அனுபவிக்கவும், பகவானின் முக உல்லாஸத்துக்காக - முகமலர்ச்சிக்காக - பலவித கைங்கர்யங்களைச் செய்யவும் ஆசை மிகுதியாத் தோன்றுகிறது. இப்படி பகவானை அடையப் பேராசை கொண்டவனுக்கு மேலும் நன்மைக்காக சாஸ்த்ரங்கள் ·பகவானின் ஸ்வரூபத்தையும் பகவானை அடைவதற்கு வேண்டிய வழிகளையும் வர்ணிக்கின்றன.

பகவானை சாஸ்த்ரங்கள் வர்ணிக்கும் முறை வருமாறு:— பகவானின் ஸ்வரூபம் அழிவற்றது, நித்யமானது, தோஷமில்லாதது, அதனிடம் எவ்வித தோஷமும் அணுகவும் முடியாது. அனைத்து தோஷங்களையும் அழிக்க வல்லது பகவானின் ஸ்வரூபம். அனைத்து பதார்த்தங்களினின்றும் விலக்ஷணமானது, இவ்வளவினது என்று சொல்லமுடியாத உயர்வைப் பெற்ற் எண்ணிறந்த கல்யாண குணங்கள் அவனிடமுள, உலகிலுள்ள அனைத்துச் சேதநா சேதந பதார்த்தங்களைத் தமது ஸங்கல்பத்துக்கு ஏற்பப் பலவகைச் செயல்களில் அவன் ப்ரவ்ருத்திப்பித்துக் கொண்டுள்ளான். அவன் ஸகல சேதந அசேதநங்களைத் தாங்குபவனும் தலைவனுமாவான், ஆகையால் அனைத்துள்ளும் அந்தராத்மாவாக வீற்றுள்ளான். இப்பகவானை அடைவதுதான் உயர்ந்த புருஷார்த்தம், அவனை அடைவதற்கு அவனை உபாஸிப்பதுதான் உபாயம், சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லியுள்ள உபாஸநா முறையைப் பின்பற்றி, நழுவாது கடைபிடித்து உபாஸனை செய்ய வேண்டும், எண்ணெய்யை உயரத்திலிருந்துக் கீழே கொட்டினால் அது எப்படி இடை இடையே இடைவெளி இல்லாமல் தொடர்ந்து விழுகின்றதோ அப்படி இடைவெளி இல்லாமல் தொடர்ந்து அவனை எப்போதும் நினைப்பது தான் ''உபாஸநம்'' எனப்படும். இந்த்ரியங்களை அடக்கி யாளுகை, நல்லொழுக்கமுடைமை முதலியன உபாஸநத்துக்கு அங்கங்களாம், இம்முறையில் சாஸ்த்ரங்கள் வர்ணிக்கின்றன. அனைத்து சாஸ்த்ரங்களையும் ஒருங்கே ஆராய்ந்த பின் தோன்றிய முடிவாமிது.

### ஜீவன்களின் ஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநாநந்தமயம் என்பதற்கு ப்ரமாணம் காட்டுகிறார்

८६. यथोक्तम् - ''निर्वाणमय एवायमात्मा ज्ञानमयोऽमलः । दुःखाज्ञानमला धर्माः प्रकृतेस्ते न चात्मनः ॥'', ''प्रकृतिसंसर्गकृतकर्ममूलत्वात् न आत्मस्वरूपप्रयुक्ताः धर्माः'' इत्यर्थः । प्राप्ताप्राप्तविवेकेन ''प्रकृतेरेव धर्माः'' इत्युक्तम् ॥

86. கீழ் விளக்கியுள்ள ஜீவாத்மாக்களைப் பற்றிய கருத்துக்களுக்கு மேற்கோள் காட்டுகிறார் ''யதோக்தம் '' என்பது முதல், ''நிர்வாணமய:'' என்பதன் பொருள் வருமாறு, ஆத்மா ஆநந்தமயமானது. ஜ்ஞாநமயமானது, எக்குற்றமுமற்றது, துக்கம், அஜ்ஞாநம், குற்றம் முதலியனவெல்லாம் ப்ரக்ருதியின் தர்மங்களாம், ஆத்மாவினுடையதல்ல என்பது பொருள். துக்கம் முதலியன, ப்ரக்ருதியின் தொடர்பால் தோன்றிய கர்மத்தால் உண்டானவை. ஆகவே தான் இவற்றின் தோற்றங்களுக்கு ப்ரக்ருதியின் ஸம்பந்தம் - முக்கிய காரணமாகின்றது. ப்ரக்ருதியான சரீரத்துடன் ஸம்பந்தம் கொள்கை என்ற உபாதியின் காரணமாக ஆத்மாவில் இத்தர்மங்கள் வந்தேறியாயுள்ளன. ப்ரக்ருதியின் தொடர்பு ஒழிந்ததும் இவைகளும் அழிந்து போய்விடும், எப்படி ஜலத்தின் இயல்பான தர்மமல்லாத உஷ்ணம் அக்நியின் ஸம்பந்தத்தால் ஜலத்தில் உண்டாகின்றதோ அப்படியே ப்ரக்ருதியின் ஸம்பந்தம் கொண்ட காரணத்தால் ஆத்மாவில் துக்கம் முதலியன உண்டாகியுள்ளன. ஆனால் இவை இயல்பான தர்மங்களல்ல, அக்நியின் ஸம்பந்தத்தால் ஜலத்தில் உஷ்ணம் உண்டானதும் ஜலத்தில் இயல்பான குளிர்ச்சி என்னும் தர்மம் மறைகிறதோ, உஷ்ணம் போன பின் தாமாகவே இயல்பான சைத்யம் புலப்படுகிறதோ அப்படியே ப்ரக்ருதியின் ஸம்பந்தத்தல் துக்கம் முதலியன உண்டாகியவுடன் இயல்பான ஆநந்தம் முதலிய தர்மங்கள் மறைந்துவிடுகின்றன. அவை அழிந்ததும் ஆத்மாவின் இயல்பான ஆநந்தம் முதலிய தர்மங்கள் தாமாகவே வெளிப்படுகின்றன. ஆகவே ஆத்மாவின் ஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநாநந்த மயமானது என்பது ஸித்தம்.



### அனைத்து ஜீவன்களும் தமக்குள் ஸமானமானவை என்பதற்கு ப்ரமாணங்கள்

८७. ''विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गवि हस्तिनि । शुनि चैव श्वपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥'' इति, ''देव-तिर्यङ्-मनुष्य-स्थावररूपप्रकृतिसंसृष्टस्य आत्मनः, स्वरूपविवेचनी बुद्धिः येषां ते पण्डिताः'', तत्तत्प्रकृतिविशेष वियुक्त - आत्मयाथात्म्यज्ञानवन्तः, तत्र तत्र अत्यन्तविषमाकारे वर्तमानं आत्मानं समानाकारं पश्यन्तीति ''समदर्शिनः'' इत्युक्तम् ॥

तदिदमाह - इहैव तैर्जितः स्वर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः । निर्दोषं हि समं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥'' इति । निर्दोषम्-देवादिप्रकृतिविशेषसंसर्गरूपदोषरहितम् । स्वरूपेणावस्थितं सर्वं आत्मवस्तु निर्वाणरूपज्ञानैकाकारतया समं इत्यर्थः ॥

87. ப்ரக்ருதி என்பது, தேவனாகவும், பறவை போன்ற திர்யக்காகவும் மனிதனாகவும் பரிணாமத்தை — மாற்றத்தை — அடைகிறது. இவற்றின் சரீரங்கள் ப்ரக்ருதியின் பரிணாமமே. தூய வெண்மையான படிகக் கல்லின் அருகில் செம்பருத்தியை வைத்தால் அதன் செம்மை படிகத்தில் விளங்குவது போன்றும், நேராகவும் கோணலாகவுமுள்ள கொம்பில் தீ பிடித்தால் அத்தீயும் நேராகவும் கோணலாகவும் விளங்குவது போன்றும் சரீரத்தோடு ஸம்பந்தித்ததால் சரீரத்தின் தர்மங்களான தேவத்வம் மநுஷ்யத்வம் முதலியவை ஆத்மாவில் விளங்குகின்றன. உண்மையில் ஆத்மாவில் தேவத்வமோ மநுஷ்யத்வமோ பிறவோ கிடையாது, கொம்பிலுள்ள நேர்மை வளைவு முதலியன அதில் பற்றிய நெருப்பிலும் எப்படித் தெரிகின்றனவோ அப்படியே தான் ஆத்மாவிலும் தேவத்வாதிகளும் விளங்குகின்றன. சரீரத்தின் தொடர்பைப் பெற்றதால் ஆத்மாவில் தோன்றும் சுகம் துக்கம் முதலியனவும் வந்தேறிகளேயன்றி இயல்பானவையல்ல, ஆத்மாவின் இயற்கையான ஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநமயமாகவும், ஆநந்த மயமாகவும் இருத்தலே. பல்வகைப்பட்ட ஜீவராசிகளின்

சரீரங்களிலுள்ள ஆத்மாக்களும் இத்தகையனவே. ஆத்ம ஸ்வரூபத்தினதாக மேற் சொன்ன தன்மைகளை எவர் புத்தி ஆராய்ந்து அறியும் தன்மையைப் பெற்றுள்ளதோ அவர்கள் பண்டிதர்கள், இப்பண்டிதர்கள் பற்பல வகைகளான சரீரங்களை அடைந்துள்ள பற்பல ஜீவாத்மாக்களைக் காணும்போது அவர்கள் இவ்வேறுபாடுகளனைத்தும் சரீரத்தைப் பற்றினவேயன்றி ஆத்மாவைப் பற்றினவல்ல, இவற்றிலுள்ள ஆத்மார்க்கள் யாவும் ஜ்ஞாநாநந்தஸ்வ-ரூபமானவையே, இம் முறையில் அனைத்து ஆத்மாக்களும் ஸமமானவைகளே என்றே எண்ணுவர்.

ஒரு ப்ராஹ்மணன் கல்வியும் விஷயமும் ஒழுக்கமும் உடையவனாக உள்ளான், இன்னொருவன் ஜாதியால் மட்டும் ப்ராஹ்மணனாக உள்ளான், குணத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்த்தால் இவர்களுள் வேறுபாடு தெரிகிறது. ஒரு ஜீவன் பசுவாக உள்ளது, பிறிதொன்று யானையாக உள்ளது. இவ்விரண்டுக்கும் உருவத்தால் வேறுபாடு தெரிகின்றது. ஒரு ஜீவன் நாயாக உள்ளது. வேறொன்று அந்நாயை சமைத்துண்ணும் ச்வபசனாக உள்ளது, வாழும் முறையில் இவற்றுள் வேறுபாடு தோன்றுகிறது. இப்படி தெரியும் பற்பல வகையான வேறுபாடுகள் எத்துணையுண்டோ அத்துணையும் சரீரத்தை அடிப்படைகளாகக் கொண்டனவே, ஆத்மாவை அடிப்படையாகக்கொண்டு அமைந்தவையல்ல. அனைத்து ஆத்மாக்களும் ஜ்ஞாநாநந்த ஸ்வரூபமானவைகளே, ப்ரக்ருதியின் ஸம்பந்தம் அற்ற ஆத்மாக்கள் யாவும் ஸ்வரூபத்தில் ஸமமானவையே, என்ற கருத்தே ''வித்யாவிநய'' என்ற ச்லோகத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளது.

''இஹைவ தை: ஜித: ஸ்வர்க: யேஷாம் ஸாம்யே ஸ்திதம் மந: । நிர்தோஷம் ஹி ஸமம் ப்ரஹ்ம தஸ்மாத் ப்ரஹ்மணி தே ஸ்திதா:'' என்ற ச்லோகம் விளக்குவதாவது — அனைத்து ஜீவாத்மாக்களுக்குள் காணும் ஸாம்யம் பிற்காலத்தில் எப்போதோதான் பலத்தைத்தரும் என்றெண்ண வேண்டாம், இவ்வுலகில் வாழ்ந்து கொண்டு மோக்ஷமடைவதற்காக முயன்றுகொண்டிருப்பவனுக்கு அப்படி முயலும்போதே மோக்ஷ ஸமானமான தசையை உண்டுபண்ணிவிடுகின்றது.



மோக்ஷமாவது யாது! அனைத்துத் துன்பங்களிலிருந்தும் விடுபடுகை தானே! ஜீவாத்மாக்களனைத்தையும் ஸமமாகப் பார்ப்பவன் ஸம்ஸாரத்தில் வாழும் போதே பல துன்பங்களிலிருந்து விடுபட்டவன் ஆகிவிடுகிறான். ப்ரக்ருதியின் தொடர்பாகிய தோஷத்தை விட்டமையாலே தம்முள் ஸமமாகிய ஜீவாத்மாக்கள் ப்ரஹ்மத்துக்குச் சமமானவையே என்பதாம்.

இதனால் ப்ரக்ருதியின் பரிணாமமாகிய தேவன் மநுஷ்யன் முதலிய சரீரங்களுடன் ஸம்பந்தம் கொள்வது ஒரு தோஷம் என்பதும் இத் தோஷத்திலிருந்து விடுபட்டுத் தத்தம் ஸ்வரூபத்திலிருக்கும் அனைத்து ஜீவர்த்மாக்களும் தத்தமக்குள் ஸமானமானவைகளே, அவைகளின் ஸ்வரூபம் ஜ்ஞாநாநந்த மயமானதே என்பதும் விளக்கப்பட்டதாயிற்று.

### ஜீவாத்மா பகவானுக்குச் சேஷன் என்பது

८८. ''तस्यैवम्भूतस्य आत्मनः भगवच्छेषतैकरसता, तन्नियाम्यता, तदेकाधारता च, तत्तच्छरीर - तत्तनुप्रभृतिभिश्शब्दैः, तत्सामानाधिकरण्येन च श्रुतिस्मृतीतिहासपुराणादिषु प्रतिपाद्यते'' इति पूर्वमेवोक्तम् ॥

88. ச்ருதி ஸ்ம்ருதி இதிஹாஸ புராணங்கள், ஜீவாத்மாவை பகவானுக்குச் சரீரமாகக் கூறுகின்றன. ஜீவாத்மா பகவானுக்குச் சேஷபூதன் - அடிமை, அவனால் அடக்கியாளத்தக்கவன், பகவானால் தாங்கப்படுபவன், என்றும் சரீரம் ஜீவாத்மாவுக்கு அடிமை, அது அவனுக்காகவே உள்ளது, ஜீவாத்மா அழிந்ததும் இதுவும் அழிந்துவிடுவது என்றும் விளக்குகின்றன. ஜீவாத்மாவை பரமாத்மாவுக்குச் சரீரமாகச் சொல்லியுள்ளதால் கீழ் சரீரத்துக்குச் சொன்ன அனைத்து ஸ்வபாவங்களும் ஜீவாத்மாக்களுக்கும் கிடைக்கின்றன, பரமாத்மாவுக்கு அடிமையாக இருப்பது தான் ஜீவாத்மாவின் தர்மம், அடிமை என்ற ஜ்ஞாநத்தால்தான் ஜீவாத்மா நன்மையைப் பெறுகிறான், என்பது முன்பே விளக்கப்பட்டுள்ளது.

## மோக்ஷோபாயத்தைப் பற்றிய ப்ரமாணங்கள்

८९. "दैवी ह्येषा गुणमयी मम माया दुरत्यया, । मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामेतां तरन्ति ते ॥" इति, "तस्यैतस्य अत्मनः, कर्मकृतविचित्रगुणमयप्रकृतिसंसर्ग रूपात् संसारात् मोक्षः, भगवत्प्रपत्तिमन्तरेण नोपपद्यते" इत्युक्तं भवति "नान्यः पन्था अयनाय विद्यते" इत्यादिभिः श्रुतिभिश्च ॥

89. தைவீஹ்யேஷா என்ற கீதை பகவத் சரணாகதியைத் தவிர்த்து வேறு உபாயமில்லை மோக்ஷம் அடைவதற்கு என்கிறது. பகவானுக்கு தேவன் என்னும் பெயர் ஒன்றுண்டு. அதன் பொருள் விளையாட்டில் ஈடுபடுபவன் என்பது. "திவு க்ரீடாயாம்" என்ற தாதுவிலிருந்துத் தோன்றிய சொல் அது. பகவான் மாயையை உலகமெங்கும் பரப்புகிறான். ஆகவே மாயை தைவீ என வழங்கப்படுகிறது. தேவனுடைய தாகையால் தைவீ ஆயிற்று' இதன் தன்மையைத்தான் "தைவீஹ்யேஷா" என்பதால் பகவான் சொல்கிறான். அவன் சொல்வதாவது:—

தைவீ எனப்படும் இம்மாயை ஸத்வம் ரஜஸ் தமஸ் என்னும் முக்குணங்களால் பூர்ணமானது. இது தான் ப்ரக்ருதி எனப்படுகிறது. விசித்ரமான செயல்களைச் செய்வதால் இது மாயா எனப்படுகிறது. இம்மாயையின் பிடியில் சிக்காமலிருப்பதும், அதிலிருந்து விடுபடுவதும் மிகவும் கஷ்டமானது. இம்மாயை பகவானின் ஸ்வரூபத்தைப் புலப்படாது மறைத்துவிடுவதுடன் தன்னை அனுபவிப்பதில் ஆசையை அனைவருக்கும்; தோற்றுவிக்கிறது. ஆகவே தான் அனைவரும் பகவானை மறந்து ப்ரக்ருதியாகிய மாயையைப் பரம போக்யமாக எண்ணி அதில் அமிழ்ந்து கிடக்கின்றனர். அதிலிருந்து விடுபட வேண்டும் என்ற எண்ணமே பலருக்கும் தோன்றுவதில்லை. இம்மாயையிலிருந்து விடுபடுவதற்கு வேண்டிய வழியே கிடையாதா! எனின் அவ்வழியை "மாமேவ" என்ற பின் அடியால் பகவானே உபதேசம் செய்கிறார். எவர் என்னைச் சரணமாக அடைகின்றனரோ அவர்



இம்மாயையைக் கடக்கின்றனர் என்கிறார். எந்த பகவானின் ஆஜ்ஞையால் இம்மாயை அனைவரையும் கட்டுண்டு கிடக்கச் செய்து வருத்தம் அடைவிக்கிறதோ அவன் ஆணையால் தான் இம்மாயையைப் போக்க முடியும், மற்றெவராலும் முடியாது. ஆகவே அவனைச் சரணமடைந்தால் நம்மை இத்துன்பத்தினின்றும் விடுவிக்கச் செய்வன், எண்ணியதை எண்ணியபடிச் செய்யவல்லவனவன், ஸத்ய ஸங்கல்பன், அனைவரிடமும் மிகவும் தயையுடையவன், ஆகவே தஞ்சமடைந்தவர் கொடியவராயினும், நல்லவராயினும் அனைவரையும் காப்பாற்றுவன், கொடியவன் என வெறுக்கான், நல்லவன் எனப் பரியான், ஆகவே அவனை சரணமடைந்தால் தான் மோக்ஷம் கிடைக்கும், இல்லையேல் கிடைக்காது, இதைத்தான் உபநிஷத்தும் "நாந்ய: பந்தா: அயநாய வித்யதே" என்கிறது. ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு ப்ரஹ்ம ஜ்ஞாநத்தைத் தவிர்த்து வேறு வழியில்லை என்கிறது இவ்வாக்யம். ப்ரஹ்ம ஜ்ஞாநம் என்பதால் உபாஸநையும் சரணாகதியும் குறிப்பிடப்படுகின்றன. ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பவனும் அவ்வுபாஸநை நிறைவேறுவதற்காகப் ப்ரபத்தி செய்தேயாக வேண்டும். இதை அங்க ப்ரபத்தி என்பர். ஆக பகவானின் சரணாகதியின்றி மோக்ஷமடைய வேறு வழி இல்லை.

## பகவானின் விசித்ர ஐச்வர்யத்தை தெரிவிக்கும் ப்ரமாணங்கள்

९०. मया ततमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना । मत्स्थानि सर्वभूतानि
न चाहं तेष्ववस्थितः ।
न च मत्स्थानि भूतानि पश्य मे योगमैश्वरम् ॥
इति, सर्वशक्तियोगात् स्वैश्वर्यवैचित्र्यमुक्तम् ॥

तदाह "विष्टभ्याहमिदं कृत्स्नमेकांशेन स्थितो जगत्" इति । अनन्तविचित्रमहाश्चर्यरूपं जगत्, मम अयुतांशांशेन आत्मतया प्रविश्य, सर्वं मत्संकल्पेन विष्टभ्य, अनेन रूपेण, अनन्तमहाविभूतिः अपरिमितोदारगुणसागरः, निरतियाश्चर्यभूतः, स्थितः अहम् - पुरुषः ॥

90. பரமாத்மா ஸர்வ சக்தியும் பெற்றவன். அவன் நியமந ஸாமர்த்யம் மிகவும் விசித்திரமானது என்பது மேலுள்ள ச்லோகங்களால் வெளியிடப்படுகின்றன. பகவான் க்ருஷ்ணன் அர்ஜுனனுக்கு உபதேசித்தவை இவை. அவர் உபதேசிக்கிறார் - சேதநம் அசேதநம் என்ற பிரிவில் அடங்குவதாகிய இவ்வுலகம் முழுவதும் என்னால் வ்யாபிக்கப்பட்டுள்ளது. அதாவது நான் உலகம் முழுவதும் பரந்துள்ளேன், நான் என் ஸ்வரூபத்தைப் புலப்படுத்தாது அனைத்தினுள்ளும் புகுந்துள்ளதால் அந்தர்யாமி என்ற பெயருடையவனாய் உலகம் முழுவதிலும் வ்யாபித்துள்ளேன். இவ்வுலகத்தைத் தாங்கிப் பிடிப்பதற்காகவும், அதனை எனதாணையின் கீழ் வைத்திருக்கவும், எனக்கு வேண்டிய பயனைப் பெறுவதற்காகவும், அந்தர்யாமியாக இருந்துகொண்டு உலகத்தின் உள்ளும் புறமும் வ்யாபித்து இருக்க வேண்டியுள்ளது.

எப்படி உடல் உயிருக்கு இருப்பிடமாக இருப்பதால் தான் வாழ்கின்றதோ அப்படியே இவ்வுலகம் முழுவதும் என்னை இருப்பிடமாகக் கொண்டதால்தான் நிலைத்திருக்கிறது. எனது ஆச்ரயம் இருப்பிடம் - இவ்வுலகுக்குக் கிடைக்காவிடில் இவ்வுலகம் இது போல் வாழ முடியாது. அமிழ்ந்து போம் நிலைதான் உண்டாம், ஆகவே இவ்வுலகின் உருவம் அதன் இருப்பு, அதன் செயல் முதலியன நடைபெறவேண்டுமாயின் நான் வியாபிக்காமல் நடைபெறாது. அதற்காகவே வ்யாபித்துள்ளேன் — பரந்துள்ளேன், ஆகவே இவ்வுலகம் என்னால் தாங்கப்படுகிறதென்பது பொருத்த முடைத்தே. என்னிடமிருந்து இவ்வுலகம் உதவியைப் பெறுவது போல் உலகினிடமிருந்து நான் எவ்வுதவியையும் பெறுவதில்லை. எனது இருக்கை இவ்வுலகின் அதீனமானதன்று. ஆனால் உலகின் இருக்கை என்னைச் சார்ந்தது — என் அதீனமானது. நான் இவ்வுலகுக்கு ஆதாரமாக உள்ளேன். ஆனால் எப்படி மண் குடம் ஜலத்துக்கு ஆதாரமாக இருக்கிறதோ அப்படி நான் ஆதாரமில்லை. என்னுடைய ஸங்கல்பத்தால் மட்டுமே அவை தாங்கப்படுகின்றன. ''ந ச மத்ஸ்த்தாநி பூதாநி'' என்பது இதையே தெரிவிக்கிறது. அதாவது கடம் ஜலத்துடன் ஸம்யோகத்தை அடைந்து எப்படி அது கீழே நிற்காமல்



தடுக்கிறதோ அப்படி நான் இவ்வுலகை என்தலைமேல் வைத்துக்கொண்டு அதைத் தாங்குகிறேன் என்பதல்ல. ஸங்கல்பத்தால் மட்டுமே தாங்குகிறேன், என் ஸங்கல்பமாகிற இந்த யோகத்தைக் காண்பாயாக இதுபோன்ற ஸங்கல்பம் வேறெங்கும் கிடைக்காது, எனது அஸாதாரணதர்மமிது என்று உபதேசிக்கிறார், இக்கருத்தையே ''விஷ்டப்யாஹமிதம் க்ருத்ஸ்நம் ஏகாம்சேந ஸ்திதோ ஜகத்'' என்பதாலும் உபதேசித்தார்.

அதாவது சேதநா சேதநமான இவ்வுலகம் காரணமாக இருக்கும் நிலையில் மிகவும் ஸூக்ஷ்மமாகவும், காரியமான நிலையில் பெரியதாகிக் கண்களுக்குப் புலப்படுவதாகவும் விசித்ரமாக உள்ளது. நான் இவ்வுலகில் மிகவும் நுண்ணியவனாய் அந்தராத்மாவாக இருந்துகொண்டுள்ளேன். உண்மையில் என்னுருவம் மிகவும் பெரியது. கற்பனையாக - என் உருவத்தைப் பத்தாயிரம் பங்குகளாகப் பிரித்தால் அவற்றுள் ஒன்று எவ்வளவு நுண்ணியதாக இருக்குமோ அவ்வளவு நுண்ணியவனாய் இவ்வுலகில் நான் அந்தர்யாமியாகப் புகுந்துகொண்டு உலகம் முழுவதையும் என் ஸங்கல்பத்தின் வழியாகத் தாங்கிக்கொண்டுள்ளேன். இப் ப்ரபஞ்ச ரூபமான எண்ணற்ற விபூதிகளை — செல்வங்களை — உடையவனாய், அளவற்ற உதாரகுண விசேஷங்களுடன் கூடியவனாய், எல்லையில்லாத ஆச்சர்யகரமான வஸ்துவாகவும் நிற்கிறேன், எனவும் உபதேசம் செய்தார்.

''மயாததம்'' ''மத்ஸ்தாநி பூதாநி'' ''நசமத்ஸ்தாநி'' என்பதற்கெல்லாம் ஸ்ரீ சங்கரர் வேறுவிதமாக அர்த்தம் சொல்லியுள்ளார், அதைக் கண்டிக்கவே இவற்றுக்கு இங்கு விளக்கம் அளிக்கப்பட்டுள்ளது.

''ஏகத்வே ஸதி நாநாத்வம்'' என்ற ச்லோகத்தின் வ்யாக்யானம்

९१. तदिदमाह - ''एकत्वे सति नानात्वं नानात्वे सति चैकता । अचिन्त्यं ब्रह्मणो रूपं कस्तद्वेदितुमर्हति ॥'' इति, ''प्रशासितृत्वेन एक एव सन् विचित्रचिदचिद्वस्तुषु अन्तरात्मतया प्रविश्य, तत्तद्रूपेण

विचित्रप्रकारः, विचित्रकर्म कारयन् नानारूपतां भजते ॥ एवम्, स्वाल्पांशेन तु सर्वाश्चर्यमयं, नानारूपंजगत्, तदन्तरात्मतया प्रविश्य, विष्टभ्य, नानात्वेनावस्थितोऽपि सन्, अनवधिकातिशय — असङ्ख्येयकल्याणगुणगणः, सर्वेश्वरेश्वरः, परब्रह्मभूतः, पुरुषोत्तमः, नारायणः, निरतिशयाश्चर्यभूत; नीलतोयदसंकाशः पुण्डरीकदलामलायतेक्षणः, सहस्रांशुः, सहस्रकिरणः परमे व्योम्नि, ''यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योम्नि'' ''तदक्षरे परमे व्योमन्'' इत्यादिश्रुतिसिद्ध एक एव अवतिष्ठते ॥

ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य कस्यचिदपि वस्तुनः, एकस्वभावस्य, एककार्यशक्तियुक्तस्य, एकरूपस्य — रूपान्तरयोगः, स्वभावान्तरयोगः, शक्त्यन्तरयोगश्च न घटते तस्य एतस्य परस्य ब्रह्मणः सर्ववस्तुविसजातीयतया सर्वस्वभावत्वं, सर्वशक्तियोगश्चेति, एकस्यैव विचित्र अनन्तनानारूपता च, पुनरपि, अनन्तापरिमिताश्चर्ययोगेन एकरूपता च न विरुद्धा इति वस्तुमात्रसाम्यात् विरोधचिन्ता न युक्ता इत्यर्थः ॥ यथोक्तम्ः

''शक्तयः सर्वभावानाम् अचिन्त्यज्ञानगोचराः ।
यतोऽतो ब्रह्मणस्तास्तु सर्गाद्या भावशक्तयः ।
भवन्ति तपतां श्रेष्ठ ! पावकस्य यथोष्णता ॥'' [इति]

एतदुक्तं भवति— ''सर्वेषाम् अग्निजलादीनां भावानां एकस्मिन्नपि भावे दृष्टैव शक्तिः, तद्विसजातीयभावान्तरेऽपि इति न चिन्तयितुं युक्ता, जलादौ अदृष्टापि, तद्विसजातीये पावके भास्वरत्वोष्णत्वादिशक्तिः यथा दृश्यते, एवमेव सर्ववस्तुविसजातीये ब्रह्मणि सर्वसाम्यं नानुमातुं युक्तं इति । अतः विचित्रानन्तशक्तियुक्तं ब्रह्म इत्यर्थः । तदाह—

''जगदेतन्महाश्चर्यं रूपं यस्य महात्मनः ।
तेनाश्चर्यवरेणाहं भवता कृष्ण ! सङ्गतः ॥'' इति ।

*91. பேதா பேத வாதிகள் ப்ரஹ்மம் ஒன்றாக இருக்கச் செய்தேயும் பலவாக இருக்கிறது. பலவாக இருக்கையிலும்*



ஒன்றாகவே இருக்கிறது. இப்படியாக ப்ரஹ்மம் ஜகத்திலிருந்து பின்னமாகவும் அபின்னமாகவும் இருக்கிறது. அதன் ரூபம் சிந்திக்கத் தகாதது. அதை உள்ளபடி அறிவதற்கு யார் சக்தி உடையவராவர்! என அர்த்தம் சொல்கின்றனர். ஏகத்வே ஸதி என்பதற்கு. ஒன்றாக இருப்பதும் பலவாக இருப்பதும் விருத்தமான தர்மங்களாகையால் இப்படிப் பொருள் சொல்வது தக்கதன்று. மேலும் பேதாபேத வாதிகளின் மதத்தில் கடம் படம் முதலியவற்றுள்ளும் பேதாபேதம் ஏற்றுக் கொள்ளப்படுகிறது. அப்படியிருக்க பேதாபேதம் சிந்திக்கத் தகாதது எனச் சொல்வது பொருந்தாதது. ஆகையால் அவர்கள் கருத்தாக மேல் சொன்ன பொருள் தகுதியுடையதன்று. ஆகவே ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் இந்த ச்லோகத்துக்கு வேறுவிதமாக அர்த்தம் ஸாதித்துள்ளார் ''ப்ரசாஸித்ருத்வேந'' எனத் தொடங்கி. ''ப்ரசாஸித்ருத்வேந ஏக ஏவ ஸந்'' என்ற பாகம் ''ஏகத்வே ஸதி'' என்பதன் பொருளாம், ''விசித்திர — பஜதே'' என்ற பகுதி ''நாநாத்வம்'' என்பதன் பொருளையும் ''ஏவம் ஸ்வல்ப அவஸ்தி தோபிஸந்'' என்பது ''நாநாத்வே ஸதி'' என்பதன் பொருளையும் ''அநவதிக—அவதிஷ்டதே:'' என்பது ''ஏகதா'' என்பதன் பொருளையும் ''ப்ரஹ்ம வ்யதிரிக்தஸ்ய — இத்யர்த்த:'' என்பது ''அசிந்த்யம் அர்ஹதி'' என்பதன் பொருளையும் விளக்குகின்றன, இவற்றின் கருத்து வருமாறு:—

''ஏகத்வேஸதி நாநாத்வம்'' என்ற ச்லோகம் ப்ரஹ்மத்தின் ஆச்சர்யமான ரூபத்தை வர்ணிக்கிறது, பகவான் ஒருவனே. இருப்பினும் அவன் ஸகல சேதந அசேதந பதார்த்தங்களுள்ளும் அந்தராத்மாவாக உள்ளே புகுந்து கொண்டு அந்தந்தச் சேதநா சேதந பதார்த்தங்களைத் தனது சரீரம் போல் தாங்கிக்கொண்டுள்ளான், ஆகவே தான் பகவான் ஒருவனாக இருந்த போதிலும் பல வகைகளாகவும் விசித்ரங்களாயுமுள்ள சரீரங்களை உடையவனாகிப் பல வடிவினன் போல் விசித்ரமாய் புலப்படுகிறான், அந்தந்த சரீரங்களை ஏற்றுள்ள சேதநா சேதநங்களைக் கொண்டு விசித்திரமான செயல்களைச் செய்வித்துக்கொண்டு அநேக ரூபங்களை உடையவனாகிறான். இதுதான் ஒன்றாயுள்ள பரமாத்மா பலவாக உள்ளான் என்பதால் சொல்லப்படுகிறது.

''நாநாத்வே ஸதி ச ஏகதா'' உயிருள்ளனவாயும், உயிரற்றனவாயும் பலபல வகைகளாகவும் அத்யாச்சர்ய மாகவும் காணப்படும் உலகிலுள்ள அத்துணை பொருள்களுள்ளும் மிக நுண்ணிய முறையில் புகுந்து கொண்டு அவை அனைத்தையும் தாங்கிக்கொண்டுள்ள எந்த பரமாத்மா பலபல ரூபங்களில் உலகில் காணப்படுகின்றாரோ அவர் ஒருவரே யாவர், வேறு எவருமிலர், அவருக்கு அவரே ஒப்பாவர். அவருக்கு ஸமமானது ஏதுமில்லையெனின் மிக்கதற்கு வழி ஏது?

எவ்வெவ் வழிகளில் பார்த்தாலும் அவ்வவ் வழிகளில் அவரே ஒப்பற்ற உயர்ந்தவராவர், இப்படி ஒப்பானவரும் உயர்வானவரும் அற்றவராக இருப்பதோடு எண்ணிடலங்காத கல்யாண குணங்களுக்குப் பிறப்பிடமாவார். உலகிலுள்ள அனைவரிலும் உயர்ந்தவராக எண்ணப்படும் ப்ரஹ்மா முதலான தேவருக்கும் தேவரானவரவர். இப்படி அனைவருக்கும் ஈச்வரனாக இருப்பதுடன் இவ்வுலகுக்கு ஆதிகாரணமாக பரப்ரஹ்மமாகவும் அவருளார், அவரே புருஷோத்தமன் என்றும் நாராயணன் என்றும் சொல்லப்படுகின்றார். புருஷ ஸூக்தமும் நாராயண அநுவாகமும் அவர் மஹிமையைப் புகழ்கின்றன, அவர் ஒருவர் தான் இத்தகைய பல மஹிமைகளை உடையவராவர். ஆகவேதான் அவர் அத்யாச்சர்யமானவராகக் காணப்படுகிறார், அவர் நீருண்ட மேகம் போன்ற திவ்ய மங்கள விக்ரஹத்தை உடையவராகவும் தாமரை இதழ் போன்ற விசாலமான கண்களை உடையவராகவும் இருக்கிறார். சேற்றிலுண்டாதல் என்ற குற்றம் தாமரைக்கிருந்த போதும் பகவான் கண்களில் எக் குற்றமுமில்லை, அவர் திருமேனியிலிருந்து அளவு கடந்த ஒளிக்கற்றைகள் வீசுகின்றன. இவை போன்ற பல சிறப்புகளுடைய பகவான் எப்படி இந்த லீலா விபூதிக்கும் இதிலுள்ள ப்ரஹ்மா முக்கண்ணன் முதலான ஜீவர்களுக்கும் இயற்கையாகவே ஸ்வாமியாக இருக்கின்றாரோ, அதே போல் இந்த லீலாவிபூதியினும் மும்மடங்குப் பெரிதான போகவிபூதிக்கும் அதிலுள்ள அளவில்லாத முக்தர்களுக்கும் நித்ய ஸூரிகளுக்கும் ஸ்வாமியாக உள்ளார்.



எந்த உபாஸகன் தனது ஹ்ருதய குஹையில் எழுந்தருளியுள்ள பரப்ரஹ்மத்தை ப்ரத்யக்ஷத்துக்குச் சமமான ஜ்ஞாநத்தின் துணைகொண்டு உபாஸனை செய்கிறானோ அவன் பரமபதத்தை அடைந்து பரப்ரஹ்மத்துடன் ஸர்வ கல்யாண குணங்களையும் அநுபவிக்கிறான், பரமபதம் என்பது அழிவில்லாதது, அதில் ப்ரஹ்மம் விளங்குகிறது என்பதை ''யோவேத-வ்யோமந்'' ''ததக்ஷரே பரமே வ்யோமந்'' என்ற ச்ருதி வாக்யங்கள் தெரிவிக்கின்றன. இப்பரமபதத்துக்கு ஸ்வாமியாக இருக்கும் தன்மை பகவானான நாராயணன் ஒருவனுக்கே உரியது. வேறெவருக்குமில்லை, அப்பகவானின் மஹிமை அளவில்லாதது. இப்படி உலகிலுள்ள அனைத்தையும் தமது உடலாக்கிக் கொண்டுப் பல உருவங்களாகப் பரமாத்மா தென் பட்டாலும் அவர் ஒருவரே, அவரின்றி வேறெவருமிலர் ''அசிந்த்யம் — அர்ஹதி'' ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபம் மனதால் சிந்திக்கப் பாலதன்று. அது விஸஜாதீயமானது. மற்றைய வஸ்துக்களுக்கு இருக்கும் தர்மங்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதாகவே அதன் தர்மங்களிருக்கும், ஒரு ஸ்வபாவத்தை - தன்மையை - தனதாக்கிக் கொள்ளாததை உலகில் காண்கிறோம். ஒரு கார்யத்தைச் செய்யும் சக்தியையுடைய பதார்த்தம் அதனினும் வேறான - விருத்தமான - கார்யத்தைச் செய்யும் சக்தியைத் தான் பெறுவதில்லை. எரிக்கும் சக்தியை உடைய அக்நி அணைக்கும் சக்தியையோ குளிர்ச்சியையோ பெறவில்லை. மேல்நோக்கி எரிதல் அக்நியின் ஸ்வபாவம், அது குறுக்காக எரியும் ஸ்வபாவத்தைப் பெறாது. இப்படி ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த அனைத்து பதார்த்தங்களிலும் அதனதன் ஸ்வபாவம், சக்தி, ரூபம், முதலியன அதனதனுடையதாகவே தான் இருக்கும். வேறொன்றின் ஸ்வபாவம் சக்தி முதலியவற்றைத் தனதாக்கிக்கொள்ளாது: ஆனால் ப்ரஹ்மம் ஒன்று மட்டும் அனைத்தின் ஸ்வபாவம் சக்தி ரூபம் முதலியவற்றைத் தனதாகப் பெற்றுள்ளது, ப்ரஹ்மம் அனைத்துப் பதார்த்தங்களிலும் முற்றிலும் வேறுபட்டது. எனவே தான் அதில் அனைத்து ஸ்வபாவங்களும் சக்திகளும் உள்ளன. ஆகவே தான் பரப்ரஹ்மம் அனைத்துச் சேதந அசேதநங்களுள்ளும் அந்தர்யாமியாக இருந்துகொண்டு

அத்யாஸ்சர்யமான அவ்வவற்றின் ரூபங்களைத் தனதாக்கிக் கொண்ட போதும் குணம் விபூதி முதலியவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆராயும்போது ஒப்பற்ற தத்வமாக அது திகழ்கிறது.

இம் முறையில் பரப்ரஹ்மத்திடம் எவ்வித விரோதமுமின்றி நாநாத்வமும் ஏகத்வமும் பொருந்துகின்றது, பரப்ரஹ்மத்தை மற்றைய வஸ்துக்களைப் போல் எண்ணிக்கொண்டு அதில் எவ்வித ஸந்தேகமும் கொள்ளலாகாது. உலகில் நெருப்பு சுடும் என்பது அனைவரும் அறிந்ததே. ஆனால் எந்த ஒருவன் நெருப்பைத் தொட்டதே இல்லையோ அவன் நெருப்பு சுடும் என்பது தவறு. உலகிலுள்ள எந்த பதார்த்தமும் சுடுவதில்லை. நெருப்பும் ஒரு பதார்த்தமே. ஆகவே அதுவும் சூடில்லாததாகத்தான் இருக்கும் என எத்தனை நாள்கள் தான் சொல்ல முடியும். ஒரு நாள் அவன் நெருப்பைத் தொட்டுவிட்டால் அவனுக்கு அது சுடும் என்பது தெரிந்துவிடுமன்றோ! அதே போல் ப்ரஹ்மத்தைப் பிற பொருள்களுக்குச் சமமாக எண்ணிக்கொண்டு ப்ரஹ்மத்தினிடம் வெவ்வேறான ஸ்வபாவங்களும், வெவ்வேறான சக்திகளும் எப்படிப் பொருந்தும் என்ற ஸந்தேஹம் எது வரை தோன்றுமெனின் ப்ரஹ்மத்தின் தத்வங்களை விவரமாக வெளியிடும் உபநிஷத் வாக்யங்களின் அர்த்தங்களை அறியாத மட்டுமே. உபநிஷதங்களை அறிந்தபின் அதற்கேற்ப பரப்ரஹ்மத்தைப் பல வகையான ஸ்வபாவங்களுக்கும் விசித்திரமான சக்திகளுக்கும் இருப்பிடமாக எண்ணத்தான் வேண்டிவரும்.

இக்கருத்தை ''சக்தய: ஸர்வபூதாநாம்'' ''பவந்தி தபதாம் ச்ரேஷ்ட'' என்கின்ற ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராண ச்லோகங்கள் உறுதிப்படுத்துகின்றன. இதன் கருத்தாவது உலகிலுள்ள அனைத்து பதார்த்தங்களின் சக்திகளும் மனதால் நினைத்துப் பார்க்கவும் முடியாததாக உள்ளன. அவைகளைத் தர்க்கத்தால் அழிக்க முடியவே முடியாது. சுடுதல் என்ற தன்மை வேறு எந்த பதார்த்தங்களிலும் காணக்கிடைக்காவிட்டாலும் அக்நியில்



தென்படுகிறது. வேறெங்கும் காணக்கிடைக்காத இச் சக்தியை நாம் அக்னியிடம் ஒத்துக்கொள்ளத்தான் வேண்டும். இல்லையேல் ஸ்ருஷ்டியில் அது உபயோகம் ஆகாமற் போய்விடும். இப்படி உலகில் காணக்கிடைக்கும் அக்நி ஜலம் முதலான பல பல பொருள்களில் பல பல சக்திகள் உள்ளன. ஒன்றன் சக்தியைப் பிறிதொன்றில் காண முயலுதல் தக்கதன்று. ஜலம் முதலான வஸ்துக்களில் பார்க்க முடியாத ஒளியையும் சுடும் தன்மையையும் அக்நியில் காண்பதால் அதை எப்படி அக்நிக்கு உண்டு என்று ஏற்றுக் கொள்கிறோமோ அப்படியே பரப்ரஹ்மமும் உலகிலுள்ள எல்லாப் பொருள்களினின்றும் வேறுபட்டது என்பதை ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டும். அதை உலகப் பொருள்களுக்குச் சமமாக நினைத்து அநுமாநத்தால் அதன் ஸ்வரூப, ஸ்வபாவ, சக்திகளைக் கண்டிப்பது அறிவுடைமை ஆகாது. அதை அநுமாநத்தால் உள்ளபடி அறிய முடியாது. சாஸ்த்ரத்தால் மட்டும் தான் அப்படி அறியமுடியும். சாஸ்த்ரங்கள் ப்ரஹ்மத்தை விசித்ரமானதாயும் அளவு கடந்துள்ள சக்தியை உடையதாகவும் ப்ரதிபாதிக்கின்றன. ஆகவே சாஸ்த்ரத்தில் சொல்லியுள்ளபடியே தான் ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். குதர்க்கத்தால் அவற்றைக் கண்டிக்கக் கூடாது. ஆகவேதான் க்ருஷ்ணனை ஸந்திக்கும் போது அக்ரூரர் ''ஜகதேதத் மஹாச்சர்யம்'' என்ற ச்லோகத்தைச் சொல்லியுள்ளார், இதன் கருத்து, ஆஸ்சர்யமயமான இந்த உலகம் எந்த மஹாத்மாவின் ஸ்வரூபமோ அந்த மஹாத்மாவாகிய நீர் ஆச்சர்யங்களுள் உயர்ந்தவர் ஆகிறீர், அத்தகைய க்ருஷ்ணனாகிய உம்முடன் சேர்ந்ததால் அடியேன் தன்யன் ஆனேன் என்பதாம், ஆகவே ''ஏகத்வே ஸதி'' என்ற ச்லோகம் அத்யாஸ்சர்யமான ஸ்வரூபத்தை உடையவரும், ஸர்வத்தையும் தமக்குச் சரீரமாக உடையவரும், ஸர்வத்துள்ளும் அந்தர்யாமியாகப் புகுந்துள்ளவருமான பகவானின் அனைத்து சக்தியுடைமையையும் ஒப்பற்றமையையும் வர்ணிக்கின்றது என ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸித்தாந்தம் செய்துள்ளார்.

अனைத்து சுருதிகளுக்கும் இம்மதத்தில் பொருத்தமுடைமை

९२. तदेतत् नानाविधानन्तश्रुतिनिकर— शिष्टपरिगृहीत-तद्व्याख्यानपरिश्रमात् अवधारितम् ॥

तथा हि - प्रमाणान्तरापरिदृष्ट - अपरिमितपरिणाम - अनेकतत्वनियतक्रमविशिष्टौ सृष्टिप्रलयौ, ब्रह्मणः अनेकविधाः श्रुतयो वदन्ति ॥

"निरवद्यम्, निरञ्जनम्", "विज्ञानम्", आनन्दम्", "निर्विकारम्", "निष्कलम्, निष्क्रियम्, शान्तम्", "निर्गुणम्" इत्यादिकाः, निर्गुणं ज्ञानस्वरूपं ब्रह्मेति काश्चन श्रुतयो अभिदधति ॥

"नेह नानास्ति किञ्चन, मृत्योस्स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति", "यत्र त्वस्य सर्वमात्मैवाभूत्, तत्केन कं पश्येत्, तत्केन कं विजानीयात्" इत्यादिकाः नानात्वनिषेधवादिन्यः सन्ति काश्चन श्रुतयः ॥

"यस्सर्वज्ञस्सर्ववित्, यस्य ज्ञानमयं तपः", सर्वाणि रूपाणि विचित्य धीरः नामानि कृत्वाऽभिवदन् यदास्ते", "सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि", "अपहतपाप्मा विजरो विमृत्युः विशोको विजिघत्सोऽपिपासः सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः" इति, सर्वस्मिन् जगति हेयतया अवगतं सर्वं गुणं प्रतिषिध्य, निरतिशयकल्याणगुणानन्त्यम्, सर्वज्ञताम्, सर्वशक्तियोगम्, सर्वनामरूपव्याकरणम्, सर्वस्य आधारताम् काश्चन श्रुतयः ब्रुवते ॥

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म तज्जलानिति", "ऐतदात्म्यमिदं सर्वम्", "एकस्सन् बहुधा विचारः" इत्यादिकाः ब्रह्मसृष्टं जगत् नानाकारं प्रतिपाद्य, तदैक्यं च प्रतिपादयन्ति काश्चन श्रुतयः ॥

"पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा", "भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा", "प्रजापतिरकामयत प्रजाः सृजेयेति", "पतिं विश्वस्यात्मेश्वरं शाश्वतं शिवमच्युतम्", तमीश्वराणां परमं महेश्वरं तं देवतानां परमं च दैवतम्", "सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः" इत्यादिकाः, ब्रह्मणः सर्वस्मादन्यत्वम्, सर्वस्य ईशितव्यत्वम्, ईश्वरत्वं च ब्रह्मणः, सर्वस्य शेषताम्, पतित्वं च ईश्वरस्य काश्चन प्रतिपादयन्ति ॥



"अन्तः प्रविष्टश्शास्ता जनानां सर्वात्मा", "एष त आत्मा अन्तर्याम्यमृतः" "यस्य पृथिवी शरीरं यस्यापश्शरीरं यस्य तेजश्शरीरम्" इत्यादि, "यस्याव्यक्तं शरीरं यस्याक्षरं शरीरं यस्य मृत्युश्शरीरं यस्यात्मा शरीरम्" इति, ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य सर्वस्य वस्तुनः, ब्रह्मणश्च शरीरात्मभावं दर्शयन्ति काश्चन, इति, नानारूपाणां वाक्यानाम् अविरोधः, मुख्यार्थापरित्यागश्च यथा संभवति, तथैव वर्णनीयम् ।

वर्णितं च - अविकारश्रुतयः स्वरूपपरिणामपरिहारादेव मुख्यार्थाः; निर्गुणवादाश्च प्राकृतहेयगुणनिषेधविषयतया व्यवस्थिताः; नानात्वनिषेधवादाश्च, एकस्यैव ब्रह्मणः शरीरतया प्रकारभूतं सर्वं चेतनाचेतनं वस्त्विति, सर्वस्यात्मतया सर्वप्रकारं ब्रह्मैव अवस्थितमिति सुरक्षिताः, सर्वविलक्षणत्व - पतित्व - ईश्वरत्व - कल्याणगुणाकरत्व - सत्यसङ्कल्पत्वादिवाक्यम्, तदभ्युपगमादेव सुरक्षितम्; ज्ञानानन्दमात्रवादि च - सर्वस्मादन्यस्य, सर्वकल्याणगुणाश्रयस्य, सर्वेश्वरस्य, सर्वशेषिणः, सर्वाधारस्य, सर्वोत्पत्तिस्थितिप्रलयहेतुभूतस्य, निरवद्यस्य, निर्विकारस्य, सर्वात्मभूतस्य, परस्य ब्रह्मणः, स्वरूपनिरूपकधर्मः - मलप्रत्यनीकानन्दरूपज्ञानमेवेति, स्वप्रकाशतया स्वरूपमपि ज्ञानमेवेति च प्रतिपादनात्, अनुपालितम्; ऐक्यवादाश्च, शरीरात्मभावेन सामानाधिकरण्य - मुख्यार्थतोपपादनादेव सुस्थिताः ॥

92. இது வரை பல விஷயங்கள் விவரிக்கப்பட்டன. பல பல அர்த்தங்கள் முடிவெடுக்கப்பட்டன. இவை எல்லாவற்றுக்கும் ஆதாரம் சுருதிகளே. ஒரு சில சுருதிகளை மட்டும் அடிப்படையாகக் கொண்டு இம்முடிவு எடுக்கப்படவில்லை. சுருதிகளில் மேலெழுந்த வாரியாகத்

தோன்றும் அர்த்தத்தை மட்டும் பார்த்து முடிவு செய்ய வில்லை, அனைத்து ச்ருதிகளையும் ஆழ்ந்து விசாரித்து நன்கு சிந்தனை செய்து இம் முடிவு எடுக்கப்பட்டுள்ளது. அபேதச்ருதிகளை மட்டும் ஏற்று பேத ச்ருதிகளை ஒதுக்கியும், பேத ச்ருதிகளை மட்டும் ஏற்று அபேத ச்ருதிகளை ஒதுக்கியும் இம்முடிவு எடுக்கப்பட்டதன்று. அனைத்து ச்ருதி வாக்யங்களையும் ஆதாரமாகக் கொண்டும், ஏற்கெனவே பெரியோர்கள் அந்தந்த ச்ருதிகளுக்கு இட்டுள்ள உரைகளை அடிப்படையாகக் கொண்டும் அவர்கள் சென்ற வழியையே பின் பற்றியும் அனைத்து ச்ருதிகளுக்கும் பொருத்த முடைத்தான அர்த்தங்களே இங்கு விவரிக்கப்பட்டிருக் கின்றன. அத்தகைய பலவகையான ச்ருதிகள் என்னென்ன? அவற்றிலிருந்து மேற் சொன்ன பொருள்கள் எப்படி ஸித்திக்கின்றன என்பவை ''ததாஹி'' என்பது முதல் விளக்கப் படுகின்றன.

பல ச்ருதிகள் ஸ்ருஷ்டி—படைப்பு—பற்றியும் ப்ரலயத்தைப்—அழிவு—பற்றியும் வர்ணிக்கின்றன. ஸ்ருஷ்டி யில் அநேக தத்வங்களின் படைப்பு சொல்லப்பட்டிருக் கின்றன. அதுவும் நியதமான க்ரமத்தை—உரிய முறையை —பின் பற்றியே சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. இப்படியே ப்ரலயத்திலும் அநேக தத்வங்களின் ப்ரலயமும் நியதமான க்ரமத்தைப் பின் பற்றியே சொல்லப்பட்டிருக்கின்றன. இவற்றுள் ஒவ்வொரு தத்வத்தின் பரிணாமம்-மாற்றம்-அளவு கடந்தன, இப்படியாகப் பலவகைப் பட்ட பரிணாமங்களையுடைய பல தத்வங்களின் ஸ்ருஷ்டியும் ப்ரளயமும் சாஸ்த்ரத்தை விட்டுப் பிற ப்ரமாணத்தால் அறிய முடியாததே யன்றோ, சாஸ்த்ரங்கள் ஸ்ருஷ்டியையும் ப்ரலயத்தையும் பல வழிகளில் வர்ணிக்கின்றன. சில விடங்களில் தேஜஸ்-அக்நி-, அப்-ஜலம். அந்நம்-ப்ருதிவி இவைகளின் ஸ்ருஷ்டி மட்டும் சொல்லப் பட்டிருக்கின்றன. மற்றும் சில விடங்களில் பஞ்சபூதங்களின் ஸ்ருஷ்டி வர்ணிக்கப்பட்டிருக்கின்றன, மேலும் சில விடங்களில் மஹத்தத்வம் முதற் கொண்டு விரிவாகப் பேசப்பட்டுள்ளது. இது போன்றே ப்ரளயமும் பல வகையில் உள. இவ்வாறெல்லாம் வாக்யங்களையும் கருத்தில் கொண்டு ஸ்ருஷ்டி ப்ரளயங்களின் க்ரமங்களை நிர்ணயிக்க வேண்டும்.



பேதத்தை நிஷேதிக்கும் ச்ருதிகள் பின் வருபவை. ''நேஹநாநாஸ்தி,'' ''ம்ருத்யோ:'' என்பவற்றிற்கு மேலெழுந்தாற் போல் தோன்றும் பொருள்-இப்பரமாத்மா வினிடம் பேதம் சிறிதும் இல்லை. எவன் பரமாத்மாவிடம் பேதத்தைக் காண்கின்றானோ அவன் ஸம்ஸாரத்திலிருந்து ஸம்ஸாரத்தையே அடைகிறான் என்பதாம்.

''யத்ர து அஸ்ய'' என்பதற்கு உலகமெல்லாம் பரமாத்மாவாகவே இருக்கின்றமையால் பார்ப்பவன் ஒருவன் பார்க்கப்படுபவன் மற்றொருவன் என்றும், அறிகிறவன் ஒருவன் அறியப்படுவது மற்றொன்று என்றும் எவ்விதம் சொல்ல முடியும் என்பது பொருளாம், இவை போன்ற ச்ருதிகள் பேதத்தை நிஷேதம் செய்கின்றன.

பல ச்ருதிகள் பரப்ரஹ்மத்துக்கு குண முண்டு என்கின்றன, ''ய: ஸர்வஜ்ஞ:'' என்பது ஒவ்வொன்றின் ஸ்வரூபத்தையும், அதன் விசேஷங்களையும் அறிந்தவன் என்கிறது, ''யஸ்ய ஜ்ஞாநமயம் தப:'' என்பது உலகைப் படைப்பதற்கு வேண்டிய செயல்களெல்லாம் அவனது ஸங்கல்ப ரூபமான ஜ்ஞாநமே என்கிறது.

ஸர்வாணி ரூபாணி'' என்பது எல்லா வஸ்துக்களுக்கும் பெயர்களையும் உருவங்களையும் பகவானே கொடுக்கிறான் என்கின்றது. மின்னல் போன்ற ஒளியுள்ள புருஷனிடமிருந்து தான் அனைத்து நிமிஷங்கள் உண்டாகின்றன என்கின்றது ''ஸர்வே நிமேஷா:'' என்பது.

பரமாத்மா பாபம், மூப்பு, மரணம், சோகம், பசி, நீர் வேட்கை, இல்லாதவன், உபய விபூதிகளை உடையவன், ஸத்ய ஸங்கல்பன் எனச் சொல்லுவதன் மூலம் கெட்ட குணங்களற்றவன், கல்யாண குணங்களுடையவன் என்கிறது ''அபஹதபாப்மா'' என்பது, மேலும் உலகிலுள்ள மனிதரிடம் காணப்படும் பசி, தாஹம் முதலான துர்குணங்களில்லை என்பதைத் தெரிவிப்பதோடு அவன் உபய விபூதிகளுக்கும் ஆதாரமானவன் ஸத்யகாமன் என்பன போன்ற அநந்த குணங்களுடையவன் என்பதையும் தெரிவிக்கிறது. சில ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மத்தால் ஸ்ருஷ்டிக்கப்பட்ட ஜகத்தைப்

பலவடிவினதாகச் சொல்லி அவற்றுள் ஒற்றுமையையும் விளக்குகின்றன. அவற்றுள் ''ஸர்வம் கலு இதம் ப்ரஹ்ம'' என்பது நம்மால் காணப்படும் உலகம் முழுதும் ப்ரஹ்மமே. ஏனெனில் இவ்வுலகம் ப்ரஹ்மத்தினிடமே உண்டாயிற்று. அவனாலேயே காக்கப்படுகிறது. அவனிடமே லயத்தை அடைகிறது ஆகையால் என்கிறது.

''ஐததாத்ம்யம் இதம் ஸர்வம்'' என்ற வாக்கியமும் கீழ்சொன்ன வாக்யங்கள் போல் ப்ரஹ்மம் ஒன்றே உண்டு என்கிறது. பல ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மம் எல்லாவற்றிலும் வேறானது, எல்லாவற்றையும் ஆளுவதால் ஸ்வாமி யாகின்றது. எல்லாம் ப்ரஹ்மத்தின் ஆளுகைக்குட்பட்டவை, அது ஒன்று தான் உண்மையான வஸ்து என்கின்றன, அவை பின்வருமாறு:— ''ப்ருதகாத்மாநம்'' என்பது ஜீவாத்மாவையும் அதற்கு நியந்தாவன ஈச்வரனையும் வெவ்வேறாக அறிய வேண்டும். அப்படி அறிபவனே மோக்ஷமடைகிறான் எனச் சொல்கிறது. ''போக்தா போக்யம்'' என்பது பலத்தை அநுபவிப்பவனை ஜீவனையும், அனுபவிக்கப்படுவதான ஜடப்பொருள்களையும், இவற்றை ஏவுபவனாகிய நாராயணன், ஆகிய மூன்று தத்வங்களையும் அறிய வேண்டும் என்பதையும். ''ப்ரஜாபதிரகாமயத'' என்பது ப்ரஜைகளின் ஸ்வாமியான ஸர்வேச்வரன் நான் ப்ரஜைகளை படைக்கக் கடவேன் என ஸங்கல்பித்தான் என்பதையும்,

''பதிம் விச்வஸ்ய'' என்பது பரமாத்மா ஸர்வ உலகுக்கும் ஸ்வாமி ஆவான், அவன் தனக்குத் தானே ஈச்வரன், அழிவற்றவன், மங்களத்தைச் செய்பவன், தமது ஸ்வரூப ஸ்வபாவங்களிலிருந்து நழுவாதவன் என்பதையும்,

''தமீச்வராணாம்'' என்பது பரமாத்மா ஈச்வரனுக்கும் ஈச்வரனாகி பரமேச்வரனாய் உள்ளான், தேவதைகளுக்கும் உயர்ந்த பரதேவதையாக உள்ளான் என்பதையும்,

''ஸர்வஸ்யவசீ'' என்பது பரமாத்மா எல்லாவற்றையும் தன் வயத்தில் வைத்துள்ளான், அனைவருக்கும் ஆணையிட்டு ஆட்சி செய்பவனாயுள்ளான் என்பதையும் போதிக்கின்றன. இவ்விதம் பலச்ருதிகள் ப்ரஹ்மம் அனைத்திலும் வேறானது,



அனைத்தையும் ஆளுவது, அனைத்துக்கும் ஈச்வரனாகவும் ஸ்வாமியாகவும் இருப்பது. சேதநா சேதநங்கள் அவன்; ஆணையில் வாழ்பவை, அவனது செல்வங்கள் என்கின்றன.

மேலும் பல ச்ருதிகள் ப்ரபஞ்சத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்குமுள்ள சரீர ஆத்ம பாவத்தை விளக்குகின்றன. ''அந்த: ப்ரவிஷ்ட:'' என்பது முதல் ''யஸ்யாத்மா சரீரம்'' என்பது வரையுள்ள ஒன்பது வாக்யங்களும் பரமாத்மா ஜீவன்களுள் ப்ரவேசித்து ஶாஸநம் செய்கிறான். ஆகவே எல்லாவற்றுக்கும் ஆத்மாவாகிறான், தோஷமற்றவனாகவும் அந்தர்யாமியாகவுமுள்ள இவன் உனக்கு ஆத்மாவாகிறான். இந்த பரமாத்மாவுக்கு ப்ருதிவீ, ஜலம், தேஜஸ், அவ்யக்தம், அக்ஷரம், ப்ரக்ருதி, ஜீவாத்மாக்கள் ஆகியவை சரீரங்களாகின்றன என விளக்குகின்றன. இவ்விதமாக ச்ருதிவாக்யங்கள் பல வகைகளாக இருக்கின்றன. இப் பல வாக்யங்களுக்கும் தமக்குள் எவ்வித விரோதமும் தோன்றாதபடியும், அவற்றுள் எளிதாகக் கிடைக்கும் முக்யார்த்தத்தை விடாமலும் பொருள் சொல்லவேண்டும். இதுவே சிறந்த முறை, இதை விடுத்து விரோதம் போல் தோன்றுவதை அப்படியே கொண்டு ஒரு சில வாக்யங்கள் அப்ரமாணங்கள், ஒரு சிலவே ப்ரமாணங்கள் எனக் கொண்டு பொருள் சொல்வதும் முக்யார்த்தத்தை விடுத்து லக்ஷணையாக வேறு பொருள் சொல்வதும் அறிவுடையோர் செயல்களாகா.

அங்ஙனமாயின் ச்ருதி வாக்யங்களுள் குணமில்லை குணமுண்டு என்பன போன்ற முரண்பட்ட கருத்துகளை விளக்கும் ச்ருதிகளுக்கு முரண்பாடில்லாதுப் பொருள் சொல்வது எப்படி? எனின் இதற்காக எக்கஷ்டமும் படவேண்டாம், நமது பூர்வாசார்யர்கள் குரு பரம்பரை வழியாக ச்ருதிகளின் உண்மைப் பொருள்களை அறிந்து அவற்றை நூல் வடிவமாக அமைத்துள்ளனர். ஆகவே நாம் எவ்வித முயற்சியும் செய்யாது அந் நூல்களில் உள்ள கருத்துகளை உள்ளபடி அறிந்து கொண்டாலே போதுமானதாகும், அவர்கள் எழுதி வைத்துள்ள முறையை இனிக் காண்போம்.

1) ப்ரஹ்மம் நிர்விகாரம் எனச் சொல்லும் ச்ருதிகளின் உட்கருத்தாவது:— ப்ரஹ்மத்தில் சித், அசித், ப்ரஹ்மம் என்ற மூன்று பொருள்களுள. இவற்றுள் சித்தும் அசித்தும் ப்ரஹ்மத்துக்கு விசேஷணமாகும். ப்ரஹ்மம் இவ்விரண்டுக்கும் விசேஷ்யமாகும், விசேஷணமாகவுள்ள சேதநா சேதநங்களில் விகாரம் உண்டாகின்றது. அசேதநத்தில் ஸ்வரூபபரிணாம மாகிற விகாரமும், சேதநத்தில் ஸ்வபாவ பரிணாம மாகிற விகாரமும் உண்டாகின்றன. ஆனால் விசேஷ்யமாயுள்ள ப்ரஹ்மத்தில் எவ்விதவிகாரமும் உண்டாவதில்லை. ஆகவே தான் சில ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மத்தை நிர்விகாரம் என்கின்றன. ஆகவே ப்ரஹ்மத்தினிடம் விகாரமில்லை' எனச் சொன்னது பொருத்தமுடையதே. எவ்வித லக்ஷணையும் சொல்ல வேண்டியதில்லை.

2) ப்ரஹ்மம் நிர்குணம் எனப் பல ச்ருதிகள் பேசுகின்றன. அதன் கருத்து யாதெனின் ப்ரஹ்மத்தில் எவ்வித துர்குணமும் கிடையாது. நற்குணங்களே உள்ளன என்பதே. இப்படிப் பொருள் சொல்வதால் நற்குணச்ருதிகளும் ப்ரஹ்மத்தில் முக்கியமாகவே பொருந்தி விடுகின்றன.

3) பேத நிஷேதத்தைச் செய்யும் ச்ருதிகளின் கருத்துப் பின் வருமாறு:— உலகிலுள்ள அனைத்துச் சேதநாசேதந பதார்த்தங் களும் ப்ரஹ்மத்துக்குச் சரீரங்களாகின்றன, விசேஷண மாகின்றன. ப்ரஹ்மம் இவையனைத்துள்ளும் ஆத்மாவாய்ப் புகுந்து கொண்டு அனைத்தையும் தமக்குச் சரீரமாகக் கொண்டுள்ளது. காண்பவை யாவற்றுள்ளும் ப்ரஹ்மம் ஆத்மாவாக உள்ளது என்ற எண்ணம் வந்து விட்டால் ஒன்றே பல வடிவங்களைக் கொண்டு பலவாகப் புலப்படுகின்றது என்ற எண்ணம் தோன்றும். பாமர மக்கள் ப்ரஹ்மம், அனைத்துள்ளும் ஆத்மாவாக உள்ளது என்பதை அறியாராகையால் அவர்கள் தான் பலவாகப் பார்ப்பார்களேயன்றி வேதாந்த விழுப்பொரு ளறிந்தவர் அப்படிப் பாரார். அனேக வஸ்துக்கள் உள்ளதாக அவர்கள் எண்ணவே மாட்டார். நாநாத்வ நிஷேதம் செய்யும் ச்ருதிகளின் கருத்து இதுவே.



4) ப்ரஹ்மம் சேதநாசேதங்களிலிருந்து விலக்ஷணமான தென்றும் பதித்வ, கல்யாண குணாகரத்வ, ஸத்யகாமத்வ, ஸத்ய ஸங்கல்பத்வாதி கல்யாண குணங்களுக்கு நிதியாக உள்ள தென்றும் சொல்லும் ச்ருதிகளும் தற்போது பொருத்தமுடைய தாகின்றன.

5) பல ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மத்தை ஜ்ஞாந ஸ்வரூபமாகவும், — அறிவுவடிவினதாகவும்— ஆநந்த ஸ்வரூபமாகவும் சொல்லு கின்றன. இவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு அத்வைதிகள் ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநஸ்வரூபமாகவும், ஆநந்தஸ்வரூபமாகவும் உள்ளதே யன்றி அதனிடம் ஜ்ஞாநம் முதலான குணங்கள் இல்லை என்கின்றனர். இது பொருத்த முடையதன்று. ஏனெனில் பல ச்ருதிகளால் ப்ரஹ்மத்திடம் ஜ்ஞாநம் முதலான குணங்களுள்ளன என போதிக்கப்படுகின்றன. அவைகளை இல்லையாக்குவது ச்ருதிக்கு ஸம்மதமாகாது. ப்ரஹ்மம் சேதநாசேதங்களைக் காட்டிலும் வேறுபட்டது; கல்யாண குணங்களை உடையது; ஈச்வரன் அனைத்துக்கும் தலைவன்; அனைவரையும் தாங்குபவன்; அனைத்தின் உற்பத்தி - தோற்றம் - ஸ்திதி - இருக்கை - நாசம் - அழிவு - ஆகியவற்றுக்கு அவனே காரணம்; தோஷமற்றவனவன்; என்பன போன்ற கருத்துகளையெல்லாம் பல ச்ருதிகள் ஓதுகின்றன. இவைகளை ஏற்கத் தான் வேண்டும்; பொய்யாக்கக் கூடாது. ஆயின் ப்ரஹ்மத்தை ஜ்ஞாநஸ்வரூபமாகவும், ஆநந்த ஸ்வரூபமாகவும் சொன்ன ச்ருதிகளின் கருத்து யாதெனின் ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூப நிரூபக தர்மம் ஜ்ஞாநம் என்பதே. எப்படி கோவினிடம் கோத்வம் ஸ்வரூபநிரூபக தர்மமாக—ஒன்றன் வடிவத்தை நிரூபிக்கும் தன்மையதாக — இருக்கிறதோ, கோத்வத்தை அறிந்த பின்பே கோவை அறிய முடிகிறதோ, அப்படியே ப்ரஹ்மத்தின் ஜ்ஞாநத்தை அறிந்தபின்பே ப்ரஹ்மத்தை அறிய முடியும். ஆகவே ஜ்ஞாநத்தை ப்ரஹ்மத்துக்கு ஸ்வரூப நிரூபகமாகச் சொல்லுகிறோம், ஸ்வரூப நிரூபக தர்மத்தைச் சொல்லும் அனைத்து சப்தங்களும் அத் தர்மத்தைச் சொல்லிக்கொண்டே அத்தர்மத்துக்கு ஆச்ரயமான-இருப்பிட மான-தர்மி வரைச் சொல்கின்றன. கோத்வத்தைச் சொல்லும் கோ சப்தம் முதலில் கோத்வத்தைச் சொன்னபின்பே

கோத்வத்துக்கு இருப்பிடமான கோவைச் சொல்கிறது. அது போல்தான் ப்ரஹ்மத்தின் விஷயத்திலும் சொல்ல வேண்டும். ப்ரஹ்மத்தில் ப்ரயோகிக்கப்பட்ட ஜ்ஞாந சப்தமும் முதலில் ஜ்ஞாநத்தையும் ஆநந்தத்தையும் தெரிவித்துக்கொண்டுப் பின் அவற்றுக்கு இருப்பிடமான ப்ரஹ்மத்தை விளக்குகிறது. இதனால் ப்ரஹ்மம் ஜ்ஞாநம் என்ற குணத்தையும் ஆநந்தம் என்ற குணத்தையும் உடையது என்பது ஸித்திக்கிறது.

6) "தத் த்வமஸி" என்பன போன்ற அபேதத்தை-ஜீவ ப்ரஹ்மங்களுள் வேற்றுமை இன்மையைத்-தெரிவிக்கும் ச்ருதிகளுக்கும் இதே போன்றே பொருளாம். சேதநாசேதநங்களின் அந்தர்யாமியாகவும், ஜகத்காரணமாக வுமுள்ள ப்ரஹ்மம், ஒன்றே என்பது அதன் பொருள். ஜகத்தையும் ஜீவனையும் சொல்லும் சப்தங்கள் அவற்றின் அந்தர்யாமி வரை சொல்கின்றன என்பதை அறிவோம். இம்முறையில் "தத்" "த்வம்" என்ற அபேத நிர்தேசம் இரண்டு பதங்களின் முக்யார்த்தத்தில் பேதமின்மையைத் தெரிவிக்கின்றன. இப்படியாக நிர்குண ச்ருதி ஸகுண ச்ருதி, பேத ச்ருதி அபேதச்ருதி யாவற்றையும் பொருத்திக் காட்டியுள்ளனர் நம் முன்னோர்

## பேதம் அபேதம் முதலியன வேதாந்தத்தால் அறியப்படுபவையே

९३. एवं च सति, अभेदो वा, भेदो वा, व्यात्मकता वा, वेदान्तवेद्यः कोऽयमर्थः समर्थितो भवति? सर्वस्य वेदवेद्यत्वात् सर्वं समर्थितम् । सर्वशरीरतया सर्वप्रकारं ब्रह्मैव अवस्थितमिति, अभेदः समर्थितः; एकमेव ब्रह्म नानाभूतचिदचिद्वस्तुप्रकारं नानात्वेन अवस्थितम् इति, भेदाभेदौ, अचिद्वस्तुनश्च, चिद्वस्तुनश्च, ईश्वरस्य च स्वरूपस्वभाववैलक्षण्यात्, असंकराच्च भेदः समर्थिताः ॥

93. இம் விளக்கப்பட்ட முறைப்படி எல்லா ச்ருதிகளையும் நீங்கள் ஆதரிப்பீர்களாகில் நீங்கள் பேத வாதிகளா? அல்லது அபேதவாதிகளா? இல்லையேல் பேதா பேதவாதிகளா? [illegible]



ஒரு வினாவை "ஏவம்ச ஸதி" என்பதால் எழுப்பிக் கொண்டு அதற்கு ஸமாதாநத்தையும் "ஸர்வஸ்ய" என்பதால் ஸாதிக்கின்றார். மூன்றும் வேதத்தால் போதிக்கப்படுகிற படியால் மூன்றும் ஸமர்த்திக்கப்படுகின்றன என்பது ஸமாதாநம். அது எப்படி என்பதை விளக்குகிறார் "ஸர்வ சரீரதயா" என்பதால், ப்ரஹ்மம் ஒன்றே அனைத்து சேதநாசேதந பதார்த்தங்களைத் தமது சரீரமாக ஆக்கிக்கொண்டு அவற்றுள் அந்தர்யாமியாகப் புகுந்துகொண்டு எங்குமிருக்கிறது. அதுபோல் வேறொரு பதார்த்தமுமில்லை என்கிறோம் நாங்கள். இதனால் அத்வைதம் ஸமர்த்திக்கப்பட்டதாயிற்று. ஒரே ப்ரஹ்மம் பலவகையான சேதந அசேதந வஸ்துக்களைத் தமக்கு விசேஷணமாக்கிக் கொண்டுப் பலவாக நிற்கின்றது என்கிறோம். இதனால் பேதா பேதம் ஸமர்த்திக்கப் பட்டதாயிற்று. அசேதநபதார்த்த சேதநபதார்த்த ஈச்வரன்களுக்குள் ஸ்வரூப ஸ்வபாவங்களுள் பேதம் உள்ளது, அப்பேதம் சாச்வதமானது என்கிறோம். இதனால் பேதம் ஸமர்த்திக்கப்பட்டதாயிற்று. இப்படி அனைத்து ச்ருதிகளையும் ஸமந்வயம் செய்வதால்-பொருந்த விடுவதால் அத்வைத த்வைத த்வைதாத்வைதங்களுக்கு வைதிக ரூபம் ஸித்திக்கிறது.

## ஐக்யஜ்ஞாநத்துக்கும் பேத ஜ்ஞாநத்துக்கும் மோக்ஷ உபாயத்தைச் சொல்லும் ச்ருதிகளுள் விரோதமின்மை.

९४. ननु च "तत्त्वमसि श्वेतकेतो" "तस्य तावदेव चिरम्" इति ऐक्यज्ञानमेव परमपुरुषार्थलक्षणमोक्षसाधनमिति गम्यते । नैतदेवम्; "पृथगात्मानं प्रेरितारं च मत्वा जुष्टस्ततस्तेनामृतत्वमेति" इति, आत्मानं प्रेरितारं च अन्तर्यामिणं पृथक् मत्वा, ततः पृथक्त्वज्ञानाद्धेतोः, तेन परमात्मना जुष्टः अमृतत्वमेति इति, साक्षात् अमृतत्वप्राप्तिसाधनम् - आत्मनः नियन्तुश्च पृथग्भावज्ञानमित्यवगम्यते। ऐक्यवाक्यविरोधात् एतत् अपरमार्थसगुणब्रह्मप्राप्तिविषयमिति अभ्युपगन्तव्यम् इति चेत्, पृथक्ज्ञानस्यैव साक्षात् अमृतत्वप्राप्तिसाधनत्वश्रवणात्, विपरीतं कस्मात् न भवति ?

एतदुक्तं भवति - ''द्वयोः तुल्ययोः विरोधे सति, अविरोधेन तयोः विषयः विवेचनीयः'' इति । कथमविरोधः इति चेत्, ''अन्तर्यामिरूपेण अवस्थितस्य परस्य ब्रह्मणः, शरीरतया प्रकारत्वात् जीवात्मनः तत्प्रकारं ब्रह्मैव ''त्वम्'' इति शब्देन अभिधीयते; तथैव ज्ञातव्यम् इति तस्य वाक्यस्य अर्थः । एवंभूतात् जीवात्, तदात्मतया अवस्थितस्य परमात्मनो निखिलदोषरहिततया, सत्यसंकल्पत्वाद्यनवधिकातिशयासंख्येयकल्याणगुणाकरत्वेन च यः पृथग्भावः सोऽनुसन्धेय इति, अस्य वाक्यस्य विषयः इत्ययमर्थः पूर्वमेव असकृत् उक्तः ॥

94. அத்வைத, த்வைத, த்வைதாத்வைத, ச்ருதிகள் மூன்றுக்குள்ளும் எவ்வித விரோதமும் இல்லாமலே உபநிஷத்துக்கள் கருத்துக்களை விளக்கியுள்ளன. அதை அடிப்படையாகக் கொண்டே விரோதமின்மையை ஸமர்த்தித்துள்ளோம் என்பதைக் கேட்ட அத்வைதி அப்படிச் சொல்ல முடியாது. அப்படிச் சொல்வது பொருந்தாது என ஆக்ஷேபிக்கிறார் 'நநுச' என்பதால்.

ஸத் வித்யையில், ''தத் த்வமஸி ச்வேதகேதோ'', ''தஸ்ய தாவதேவ சிரம் யாவத் ந விமோக்ஷ்யே அத ஸம்பத்ஸ்யே'' எனச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இதன் பொருள்:— ச்வேத கேதுவே நீ அந்த ப்ரஹ்ம மாகவே ஆகின்றாய். உபாஸனை செய்பவனுக்கு அது வரை தான் கால விளம்பம். எது வரை சரீரத்திலிருந்து விடுபட வில்லையோ; விடுபட்டவுடன் ப்ரஹ்மமாக ஆகிவிடுகிறான் என்பதாம். இதனால் ஜீவ ப்ரஹ்மங்களுள் அபேதத்தை அறிபவன் முக்தனாகிறான்; ஐக்ய ஜ்ஞாநம் தான் பரம புருஷார்த்த மோக்ஷ ஸாதகமாகும் என்பது அறியக் கிடைக்கின்றது. நிர்குண ப்ரஹ்மமாக ஆவது தான் பரமபுருஷார்த்தம், இதுதான் உத்தமமான மோக்ஷம். உபாஸனம் முதலியவை ஸகுண ப்ரஹ்ம ப்ராப்தியையே செய்விக்கும், இது சிறந்த மோக்ஷமன்று, குறையுடையது. பரம புருஷார்த்த மோக்ஷம் தான் உயர்ந்தது. அதை ஐக்ய ஞ்ஜாநம்தான் பெறச் செய்யும், ஐக்ய ஜ்ஞாநம் மோக்ஷத்துக்கு உபாயமாகையால் ச்ருதிகளுக்கு அத்வைதத்திலேயே



தாத்பர்யம் இருக்க வேண்டும்; த்வைதத்தில் இருக்காது என்கின்றனர் அத்வைதிகள்.

இதற்குப் பதில் வருமாறு:— ஸத்வித்யையிலிலுள்ள ''தத்த்வமஸி'' என்பது ஜீவப்ரஹ்மங்களின் ஐக்யத்தைத் தான் சொல்கின்றதேயன்றி, அந்த ஐக்ய ஜ்ஞாநம் மோக்ஷத்தை ஸாதிப்பது என்பதை வெளிப்படையாகச் சொல்லவில்லை, அப்படிக் கற்பனை செய்ய வேண்டித்தான் உள்ளது. ஆனால் ஜீவ ஈச்வர பேத ஜ்ஞாநம் மோக்ஷஸாதநம் என்பதை வெளிப்படையாக உபநிஷத்தே ஓதுகிறது. அதை அநுஸரித்துப் பார்த்தால் பேத ஜ்ஞாநம்தான் மோக்ஷஸாதநம் என்பதைக் கட்டாயம் ஒத்துக் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. ''ப்ருதக் ஆத்மாநம் ப்ரேரிதாரம் ச மத்வா ஜுஷ்ட: தேந அம்ருதத்வமேதி'' என்கிறது உபநிஷத்து. ஆத்மாநம் — ஜீவாத்மாவையும், ப்ரேரிதாரம் — நியமிப்பவனான பரமாத்மாவையும், ப்ருதக் மத்வா — வெவ்வேறாக எண்ணியதால், தேந ஜுஷ்ட: அவன் அநுக்ரஹத்துக்கு இலக்கானவனாய், அம்ருதத்வம் ஏதி—மோக்ஷமடைகிறான் என்பது இதன் பொருள், ஆகவே பேத ஜ்ஞாநம் தான் மோக்ஷஸாதநம் என்பது வெளிப்படையாகக் கிடைக்கிறது, ஐக்ய ஜ்ஞாநத்துக்கு மோக்ஷஸாதநத்வம் வெளிப்படையாக இன்மையால் கற்பிக்க வேண்டியுள்ளது. இவ்வேறுபாட்டை நன்கு உணர வேண்டும்.

அது எப்படியாவது இருக்கட்டும், கற்பனையாகத் தான் இருக்கட்டுமே, அதனாலென்? ஐக்ய ஜ்ஞாநம்தான் மோக்ஷத்தைத் தரும் என்பது முடிவு, ஆக அதற்கு விரோதமாக இருக்கிறது பேதஜ்ஞாநம் மோக்ஷத்தைத் தரும் என்பது, ஆகையால் இவ்வாக்யம் பொய்யான பேதத்தை வர்ணிக்கிறது என்கிறோம். இதன் பலம் ஸகுண ப்ரஹ்மத்தை அடைவதுதான், இந்த மோக்ஷம் தாழ்ந்ததாம், உயர்ந்ததான மோக்ஷம் ஐக்ய ஜ்ஞாநத்தால் தான் அடைய முடியும் என்கின்றனர் அத்வைதிகள்.

ஐக்ய ஜ்ஞாநம் மோக்ஷத்துக்கு உபாயமாம் என்பது கற்பிக்க வேண்டியுள்ளது என்றும், பேதஜ்ஞாநம் மோக்ஷத்துக்கு உபாயமாம் என்பது வெளிப்படையாகச்

சொல்லப்பட்டுள்ளது என்றும் இமே சொல்லியுள்ளோம், அதை ஏற்காதுத் தம் கருத்தையே திரும்பத் திரும்பச் சொல்லும் இன்னிலையில் நாம் கட்டாயமாகச் செய்ய வேண்டியது யாதெனின் அவர்கள், ''பேதஜ்ஞாநம் மோக்ஷஸாதனம்'' எனச் சொல்லும் வாக்யம் அப்ரமாணமானது என ச்ருதிக்கு அப்ராமாண்யத்தைக் கற்பித்தது போல் ஐக்ய ச்ருதிக்கு அப்ராமாண்யம் கற்பிக்காமல், இரண்டும் ச்ருதி வாக்யங்களாகையால் இரண்டும் ஸம பலமாக இருப்பதால் இரண்டுக்கும் ப்ராமண்யத்தை ஒத்துக் கொண்டு விரோதமில்லாமல் ஒருங்க விடுவதே இனிச் செய்ய வேண்டியது.

அப்படிச் சொல்வதை அவர்கள் ஏற்காது முன்போல் ஒரு ச்ருதிக்கு முக்கியத்வத்தையும் மற்றொன்றுக்கு முக்கியம் இல்லாமையையும் கற்பித்தே தீருவோம் என்பரேல் அவர்களைப் பார்த்து ஒரு வினா எழுப்புகிறோம். பேத ஜ்ஞாநத்துக்கு மோக்ஷோபாயத்வம் வெளிப்படையாகச் சொல்லியிருப்பதால் அதுவே பரம புருஷார்த்த மோக்ஷ ஸாதகம், ஐக்ய ஜ்ஞாநத்துக்கு மோக்ஷஸாதகத்வத்தைச் சொல்லும் வாக்யம் இவ்வாக்யத்தோடு விரோதப்படுவதால் அது பொய்யான வாக்யம், ஆகவே ஐக்ய ஜ்ஞாநத்துக்குப் பலம் கௌணமான மோக்ஷம்தான் என ஏன் சொல்லக்கூடாது? என்றால் அவர்களிடம் என்ன பதில் உள்ளது?

உண்மையில் இதுவல்ல நமது மதம். இரண்டும் ச்ருதிகளே. ச்ருதிகளுக்குள் ப்ராபல்ய தௌர்பல்யங்களைக் கற்பிக்கக்கூடாது, ஆகவே கௌணமான அர்த்தத்தைச் சொல்லக்கூடாது, முக்யமான அர்த்தத்தைத்தான் சொல்ல வேண்டும். ஆனால் தற்போது இரண்டு ச்ருதிகளுக்கும் விரோதம் தோன்றியுள்ளது. இவ்விரோதத்தைப் போக்கும் உபாயம் யாதெனின் அது பின்வருமாறு.

ஜீவாத்ம பரமாத்ம அபேதத்தைத் தெரிவிக்கும் ''தத்த்வமஸி'' என்ற வாக்யத்தின் பொருள் யாது என முதலில் அறிய வேண்டும், ஒவ்வொரு ஜீவாத்மாவினுள்ளும் பரமாத்மா அந்தர்யாமியாக உள்ளான், ஆகவே ஜீவாத்மா



பரமாத்மாவுக்குச் சரீரமாயிற்று. இப்படி ஜீவாத்மாவுடன் சேர்ந்த ப்ரஹ்மம் தான் ''த்வம்'' என்ற பதத்தால் சொல்லப்படுகிறது. ஆகவே ஜீவ விசிஷ்டப்ரஹ்மமும் ஜகத்காரணமான ப்ரஹ்மமும் ஒன்றே. இவற்றுள் வேற்றுமை இல்லை என்பதையே ''தத்த்வமஸி'' என்பது போதிக்கின்றது.

''ப்ருதகாத்மாநம்'' என்ற ச்ருதி விளக்குவதாவது— பரப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரமாகவுள்ள ஜீவனைக் காட்டிலும் அவனுக்கு அந்தர்யாமியாகவுள்ள பரமாத்மா அத்யந்த விலக்ஷணன், ஏனெனின் பரமாத்மா நித்யமானவன்; தோஷமற்றவன்; மிகவுயர்ந்ததான ஸத்ய ஸங்கல்பத்வம் போன்ற எண்ணிலடங்காக் குணங்களை உடையவன். ஜீவாத்மா இத்தகையவனல்லன் என்ற இம்முறையில் சரீரமாகியுள்ள ஜீவாத்மாவுக்கும், அந்தராத்மாவாயுள்ள பரமாத்மாவுக்கும் உள்ள ரூபத்தை அறிய வேண்டும், இவ்வர்த்தம் முன்பே பல முறை சொல்லப்பட்டுள்ளது, இப்படி இவ்விரண்டு வாக்யங்களுக்கும் பொருள் வெவ்வேறாகச் சொன்னால் இவ்விரண்டு ச்ருதிகளுக்கும் எவ்வித முரண்பாடும் தோன்றாது. இப்படி முரண்பாடற்ற பொருள்களைச் சொல்லி ச்ருதிகளை ஒருங்க விடுவதே புத்திமான்களின் செயலாம். இப்படிச் சொல்லியதால் இரண்டு ச்ருதிகள் சொல்லும் கருத்துகளும் ஏற்கத்தக்கதாயின.

''போக்தா போக்யம்'' போன்ற ச்ருதிகளின் அர்த்தம்

९५. ''भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा'' इति, भोग्यभूतस्य वस्तुनः, अचेतनत्वम्, परार्थत्वम्, सततविकारास्पदत्वम् — इत्यादयः स्वभावाः; भोक्तुः, जीवात्मनश्च अमलापरिच्छिन्नज्ञानानन्दस्वभावस्यैव अनादिकर्मरूपाविद्याकृतनानाविधज्ञानसंकोचविकासौ, भोग्यभूताचिद्वस्तुसंसर्गश्च, परमात्मोपासनात् मोक्षश्च - इत्यादयः स्वभावाः; एवंभूतभोक्तृभोग्ययोः अन्तर्यामिरूपेण अवस्थानम्, स्वरूपेण च अपरिमितगुणौघाश्रयत्वेन अवस्थानमिति, परस्य ब्रह्मणः त्रिविधावस्थानं ज्ञातव्यमित्यर्थः ॥

95. ச்ருதிகளுக்கு அபேத ஜ்ஞாநம் மோக்ஷஸாதநம் என்பதில் கருத்தில்லை என நிரூபிக்கப்பட்டது. இனி அந்த ச்ருதிகளுக்கு பேதாபேத ஜ்ஞாநம் மோக்ஷஸாதநம் என்பதிலும் கருத்து இல்லை என்பது விளக்கப்படுகின்றது.

ப்ரஹ்மம் அசேதந பதார்த்தங்களுக்கு அந்தர்யாமியாகவும், சேதநங்களுக்கு அந்தர்யாமியாகவும், கேவலம் தனது ஸ்வரூபத்துடனும் என மூன்று விதங்களான நிலைகளில் உளது என போதிப்பதே இந்த ச்ருதிகளின் கருத்து என விளக்கப் போகிறார், ஆகவே முதலில் அசேதநபதார்த்தங்களின் ஸ்வபாவங்களையும் பின் சேதநங்களின் ஸ்வபாவங்களையும் சொல்கிறார். இந்நிலையை அவஸ்தாநம் என்பர். இது ஸத்வாரக அவஸ்தாநம் என்றும், அத்வாரக அவஸ்தாநம் என்றும் இருவகைப்படும். சேதநா சேதநங்களுக்கு அந்தர்யாமியாக இருப்பது ஸத்வாரகம், கேவலம் ஸ்வரூபத்துடன் இருப்பது அத்வாரகம் ஆம்.

ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரமாக இருப்பதாயும், பிறரால் அநுபவிக்கப்படுவதுமான ஜடபதார்த்தத்துக்கு, எப்பொழுதும் அசேதநமாகவே இருப்பதும், பரார்த்தமாகவே-பிறரின் ப்ரயோஜநத்திற்காகவே-இருப்பதும், எப்பொழுதும் விகாராஸ்பதமாக-ஸ்ருஷ்டியின் போதும் ப்ரளயத்தின் போதும் மாற்றத்தை அடைந்து கொண்டே இருப்பதும்-ஸ்வபாவங்களாம்.

போக்தாவான-பலனை அநுபவிப்பவனான-ஜீவாத்மா, இயல்பாக நிர்மலனையும், அபரிச்சிந்நனையும்-அளவிடற்கு அரியனையும்-ஜ்ஞாநாநந்தங்களைத் தமது ஸ்வரூபமாக உடையவனாயினும், கர்மமாகிய அவித்யையால் ஜ்ஞாநத்தின் பலவகையான ஸங்கோசவிகாஸங்களைப் பெறுகிறான், போக்யமான-நுகரப்படுவதான-ஜடபதார்த்தத்தோடு தொடர்பு உடையவனாக இருக்கிறான். பரமாத்ம உபாஸநத்தால் மோக்ஷத்தை அடைகிறான். இவை ஜீவாத்மாவின் ஸ்வபாவங்களாம்.

பரமாத்மா போக்யமான ஜடபதார்த்தங்களுள் அந்தர்யாமியாக உள்ளான். போக்தாவான ஜீவனுள் அந்தர்யாமியாக உள்ளான், ஸ்வரூபத்தால் அளவிடற்கரிய கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமாயுள்ளான், பரமாத்மா



வின் இம்மூன்று நிலைகளும் அறியத் தக்கவைகளாம். இதுவே "போக்தா போக்யம்" என்ற ச்ருதியின் பொருள்களே யன்றி இந்த ச்ருதிபேதாபேதத்தை போதிக்கவில்லை. ஆகவே பேதாபேத ஜ்ஞாநம் மோக்ஷோபாயம் எனச் சொல்லவியலாது.

ஸத்வித்யைக்கு ஸகுண வித்யாத்வத்தையும், ஏனைய ப்ரஹ்மவித்யைகளுக்கு விகல்பத்வத்தையும் வருணித்தல்

९६. ''तत्त्वमसि'' इति सद्विद्यायां उपास्यं ब्रह्म सगुणं, सगुणब्रह्मप्राप्तिश्च फलम् - इत्यभियुक्तैः पूर्वाचार्यैः व्याख्यातम् ।

यथोक्तं वाक्यकारेण ''युक्तं तद्गुणकोपासनात्'' इति । व्याख्यातं च द्रमिडाचार्येण विद्याविकल्पं वदता - ''यद्यपि सचित्तो न निर्भुग्णदैवतं गुणगणं मनसा अनुधावेत्, तथाऽपि अन्तर्गुणामेव देवतां भजते इति, तत्रापि सगुणैव देवता प्राप्यते'' इति । सचितः - सद्विद्यानिष्ठः । ''न निर्भुग्णदैवतं गुणगणं मनसाऽनुधावेत्'' - अपहतपाप्मत्वादिकल्याण गुणगणं दैवतात् विभक्तम्, यद्यपि दहरविद्यानिष्ठ इव, सचित्तो न स्मरेत्, तथाऽपि अन्तर्गुणामेव देवतां भजते । देवस्वरूपानुबन्धित्वात् सकलकल्याणगुणगणस्य केनचित् परदेवताऽसाधारण्येन निखिल जगत्कारणत्वादिना गुणेनोपास्यमानोपि देवता वस्तुतः स्वरूपानुबन्धि सर्व कल्याणगुणविशिष्टैव उपास्यते; अतः सगुणमेव ब्रह्म तत्रापि प्राप्यमिति सद्विद्यादहरविद्ययोः विकल्पः - इत्यर्थः ॥

96. ஐக்ய ஜ்ஞாநம் நிர்குண ப்ரஹ்மத்தை அடைவதாகிய பரமான - உயர்ந்ததான - மோக்ஷத்தை ஸாதிக்கும்; பேதஜ்ஞாநம் ஸகுண ப்ரஹ்மத்தை அடைவதாகிய அவரமான - தாழ்ந்த - மோக்ஷத்தை ஸாதிக்கும். ஸத்வித்யை நிர்குண ப்ரஹ்மவித்யை, அதில் வரும் "தத்த்வமஸி" என்ற வாக்யம் ஜீவப்ரஹ்மங்களுக்கு ஐக்யத்தை வர்ணிக்கிறது. ஆகவே ஸத்வித்யை நிர்குணப்ரஹ்மவித்யை என அத்வைதிகள் சொல்கின்றனர். இது பொருந்தாது என விளக்குகிறார் "தத்த்வமஸி" என்பது முதற்கொண்டு.

நிர்குணப்ரஹ்ம வித்யை என்பதும் நிர்குண ப்ரஹ்மபாவம்தான் பரமான மோக்ஷம் என்பதும்

அப்ராமாணிகமானது, இது அத்வைதிகளின் கற்பனையே யன்றி அப்படி எந்த ப்ரமாணமும் விளக்கவில்லை. ''தத் த்வமஸி'' என்ற வாக்யத்துடன் சேர்ந்த ஸத்வித்யை நிர்குண ப்ரஹ்மவித்யை எனச் சொல்ல முடியாது. ஸத்வித்யையால் உபாஸிக்கப்படும் ப்ரஹ்மம் குணத்துடன் கூடியதே, அப்படியே ஸத்வித்யையை உபாஸிப்பவர் அடைவதும் ஸகுணப்ரஹ்மமே எனப் பூர்வாசார்யர்கள் வ்யாக்யாநம் செய்துள்ளனர். வாக்யகாரர் எனப்போற்றப்படும் பூர்வாசார்யர் ''யுக்தம் தத்குணகோபாஸநாத்'' எனக் கூறியுள்ளார், இதன் பொருளாவது மோக்ஷஸாதகமான அனைத்து ப்ரஹ்ம வித்யைகளாலும் அடையப்படும் ப்ரஹ்மம் குணங்களுடன் கூடியதே, ஏனெனில் அனைத்து ப்ரஹ்மவித்யைகளும் குணங்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மத்தையே உபாஸிக்கச் சொல்கின்றன என்பதாம். ஆகவே மேலுள்ள வாக்யகாரரின் வாக்யத்தால் ஸித்தித்தது யாதெனின் மோக்ஷமாகிய பலத்தைத் தரும் எல்லா ப்ரஹ்மவித்யைகளும் ஸகுண ப்ரஹ்மோபாஸநத்தையே விதித்துள்ளன, ஆகையால் அதால் கிடைப்பதும் ஸகுண ப்ரஹ்மமாகத்தான் இருக்க வேண்டும் என்பதே. ஆகவே அத்வைதிகளின் கூற்று ப்ரமாணமற்றது என்றாயிற்று, அனைத்து ப்ரஹ்மவித்யைகளாலும் அடையப் படுவது ஸகுண ப்ரஹ்மமே என்பது எப்போது தேறிற்றோ அப்போது அனைத்து ப்ரஹ்மவித்யைகளுக்கும் பலன் ஒன்றுதான் என்பதும் கிடைத்தது. ஆகவே உபாஸகன் தாம் விரும்பிய ஏதோ ஒரு வித்யையே மேற்கொண்டாலும் பலத்தில் எவ்வித வேற்றுமையும் இல்லையாதலால் உபாஸகன் ஸத்வித்யையையோ அல்லது மற்றொரு வித்யையையோ மேற்கொள்ளலாம். இதைத் தான் மேற்கொள்ள வேண்டும் என்ற நியதி ஏதுமில்லை. எதை மேற் கொண்டாலும் பலத்தில் வேற்றுமை இல்லை, இதையே விகல்பம் என்பர்.

த்ரமிடாசார்யர் என்ற மஹானும் வித்யைகளுள் விகல்பத்தை ஒத்துக்கொண்டுள்ளார். அவர் மேற் சொன்ன வாக்யகாரரின் வாக்யத்துக்குப் பின்வருமாறுப் பொருள் விளக்கம் தந்துள்ளார். உபநிடதங்களுள் ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பவனுக்குப் பல வழிகள் காட்டப்பட்டுள்ளன. அவற்றிற்கு ''ப்ரஹ்மவித்யை'' எனப் பெயர். ஒவ்வொரு வித்யையிலும் அந்தந்த உபாஸகனின் சக்தி முதலியவற்றிற் கேற்ப ப்ரஹ்மத்தின் சிற்சில குணங்களே அநுஸந்தாநம் செய்யத் தக்கவைகளாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளன, இப்படிச்



சொல்லப்பட்ட குணங்கள் அந்தந்த வித்யையின் அஸாதாரண குணங்களாகும், உதாஹரணமாக ஸத்வித்யையில் ஜகத்காரணத்வம் முதலியன அஸாதாரண குணங்களாம். ஆனால் ஸத்யத்வம் ஜ்ஞாநத்வம், அநந்தத்வம், அமலத்வம் என்கிற தர்மங்கள் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூப நிரூபக தர்மங்களாம். ஆகையால் அனைத்து ப்ரஹ்ம வித்யைகளிலும் இவை அநுஸந்திக்கத்தக்கவையாகின்றன. ஆகவே இந்த ஸாதாரண குணங்களுடன் அந்தந்த வித்யைக்கென்றே சிறப்பான குணங்களையும் சேர்த்து உபாஸகன் உபாஸிக்க வேண்டும், ஆகவே அனைத்து ப்ரஹ்மவித்யைகளிலும் உபாஸிக்கப்படுவது ஸகுண ப்ரஹ்மமே, ஆகவே அவற்றின் பலனும் ஸகுண ப்ரஹ்மப்ராப்தியேதான். இப்படி அனைத்து ப்ரஹ்ம வித்யைகளுக்கும் பலன் ஒன்றாவதால் உபாஸகன் எந்த வித்யையை வேண்டுமானாலும் மேற்கொள்ளலாம். இதைத்தான் மேற்கொள்ள வேண்டும் என்கிற விசேஷம் ஏதுமில்லை இப்படிச் சொல்வதைத்தான் விகல்பம் என்கின்றனர்.

பலத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு பார்க்கும்போது எல்லா வித்யைகளும் ஒன்றான போதும் ''ஸத்வித்யை'' ''தஹரவித்யை''களில் சிறிது வேறுபாடுண்டு, அது யாதெனின் ஸத்வித்யையில் ஜகத்காரணத்வம் முதலிய குணங்களுடன் கூடிய ப்ரஹ்மம் அநுஸந்திக்கப்படுகிறது. குணங்களுக்குத் தனித்து அநுஸந்தானமில்லை. ஆனால் தஹரவித்யையில் அபஹதபாப்மத்வம் முதலான குணங்களுக்குத் தனித்து அநுஸந்தானம் உண்டு. இதுவே இவ்விரண்டினுள் வேறுபாடு. வேறுபாடிருந்த போதிலும் பொது குணங்களாகிய அநந்தத்வம் முதலியவை அநுஸந்திக்கப்படுவதால் ஸகுண ப்ரஹ்மத்தின் அநுஸந்தானம் ஸித்தித்து விடுகிறது. ஆகவே ஸகுண ப்ரஹ்மப்ராப்தியில் எவ்வித வேறுபாடுமில்லை, இதனால் ஸத்வித்யை தஹரவித்யைகளுள் வேறுபாடும் ஸித்திக்கிறது என்றிப்படி த்ரமிடாசார்யர் வ்யாக்யானம் செய்துள்ளார்.

ஸத்வித்யை நிர்குண ப்ரஹ்ம வித்யை, அதில் ஜீவ ப்ரஹ்ம ஐக்யம் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது, அதன் பலன் நிர்குண ப்ரஹ்ம பாவமே என்றெல்லாம் சொல்வது பூர்வாசார்யர்களின் வாக்யங்களை அவமானிப்பதாகும், ஆகவே இவ்வார்த்தைகள் அப்ராமாணிகங்களாவதோடு நம்மால் கைக்கொள்ளத்தக்கவை அல்லவென்றும்.

### ஈச்வரன்தான் நியந்தா என்பதனை அடிப்படையாகக் கொண்டெழுந்த சங்கைக்கு ஸமாதானம்

९७. ननु च ''सर्वस्य जन्तोः परमात्मा अन्तर्यामी, तन्नियाम्यं च सर्वम्'' इत्युक्तम्; एवं च सति, विधिनिषेधशास्त्राणाम् अधिकारी न दृश्यते; यः, स्वबुद्ध्यैव प्रवृत्तिनिवृत्तिशक्तः, स एवं कुर्यात्, न कुर्यादिति विधिनिषेधयोग्यः; न चैष दृश्यते; सर्वस्मिन् प्रवृत्तिजाते सर्वस्य प्रेरकः परमात्मा कारयिता'' इति तस्य सर्वनियमनं प्रतिपादितम् । श्रूयते च ''एष एव साधुकर्म' कारयति, तं यमेभ्यो लोकेभ्य उन्निनीषति, एष एव असाधुकर्म कारयति, तं यमधो निनीषति'' इति। साध्वसाधुकर्मकारयितृत्वात् नैर्घृण्यं च ॥

अत्रोच्यते; सर्वेषामेव चेतनानां चिच्छक्तियोगः, प्रवृत्तिशक्तियोगः — इत्यादि, सर्वं प्रवृत्तिनिवृत्तिपरिकरं सामान्येन संविधाय, तन्निर्वहणाय तदाधारो भूत्वा अन्तः प्रविश्य, अनुमन्तृतया च नियमनं कुर्वन्, शेषित्वेन अवस्थितः परमात्मा । एतदाहितशक्तिस्सन् प्रवृत्तिनिवृत्त्यादि स्वयमेव कुरुते; एवं कुर्वाणमीक्षमाणः परमात्मा, उदासीन आस्ते, अतः सर्वमुपपन्नम् ॥

साध्वसाधुकर्म कारयितृत्वं तु व्यवस्थितविषयम्, न सर्वसाधारणम् । यस्तु पूर्वं स्वयमेव अतिमात्रम् आनुकूल्ये प्रवृत्तः तं प्रति प्रीतः स्वयमेव भगवान् कल्याणबुद्धियोगदानं कुर्वन्, कल्याणे प्रवर्तयति । यः पुनः अतिमात्रं प्रातिकूल्ये प्रवृत्तः, तस्य तु क्रूरां बुद्धिं ददन्, स्वयमेव क्रूरेष्वेव कर्मसु प्रेरयति भगवान् ॥

यथोक्तं भगवता - ''तेषां सततयुक्तानां भजतां प्रीतिपूर्वकम् । ददामि बुद्धियोगं तं येन मामुपयान्ति ते ॥'', ''तेषामेवानुकम्पार्थम् अहमज्ञानजं तमः । नाशयाम्यात्मभावस्थो ज्ञानदीपेन भास्वता ॥'', ''तानहं द्विषतः क्रूरान् संसारेषु नराधमान् । क्षिपाम्यजस्रमशुभान् आसुरीष्वेव योनिषु ॥'' इति ॥



97. தாம் இதுவரை விளக்கிய கருத்து முன்னோர்களான ஆசார்யர்களாலே சொல்லப்பட்டவையே என நிரூபித்துப் பின்பும் நமது ஸித்தாந்தத்தின் மேல் தோன்றும் மற்றுமொரு ஸந்தேஹத்துக்கு விடை அளிக்கிறார் ''நநு'' எனத் தொடங்கி,

பரமாத்மா ஸர்வநியந்தா — அனைவருக்கும் கட்டளை இடுபவன் — என்பதும், ஜீவவர்கம் முழுவதும் அவனால் நியமிக்கப்பட்டுச் செயலில் ஈடுபடுகின்றன என்பதும் நமது ஸித்தாந்தம். இது உண்மையாயின் சாஸ்த்ரங்களில் சொல்லப்பட்டுள்ள ''இதைச் செய்'' என்கின்ற விதியும் ''இதைச் செய்யாதே'' என்ற நிஷேதமும் பயனற்றவைகளாக வன்றோ ஆகிவிடும். எவனொருவன் தமது விருப்பத்துக்கிணங்க ஒரு கார்யத்தைச் செய்யவும் ஒரு கார்யத்தைச் செய்யாதிருக்கவும் சக்தியுடையவனோ அவனே இதைச் செய் இதைச் செய்யாதே என்ற விதிநிஷேதங்களுக்கு உட்பட்டவனாவான், அப்படிச் சுதந்தரமாகச் செய்பவன் எவனுமில்லையே? எப்படி வெள்ளத்தில் அடித்துப் போவனைப் பார்த்து நீ வெள்ளத்தில் அடித்துப் போ என விதிப்பதுப் பயனற்றதோ, அது போல் பரமாத்மாவின் தூண்டுதலுக்கு உட்பட்டு நற்செயல்களைச் செய்பவனைப் பார்த்து நீ இதைச் செய் என்று விதிப்பது பயனற்றதன்றோ! அதே போன்றே பெரு வெள்ளத்தில் அடித்துப் போவனைப் பார்த்து நீ வெள்ளத்தில் போகாதே எனத் தடுப்பதும் பயனற்றதே! வெள்ளத்துக்கு உட்பட்டுத் திணறுபவனால் இவ்வாணைகளை மேற்கொள்ள முடியுமோ? அதே போல் பரமாத்மாவின் தூண்டுதலால் தீய செயல்களைச் செய்பவனைப் பார்த்து நீ இத்தீய செயல்களைச் செய்யாதே எனத் தடுப்பதும் பயனற்றதேயன்றோ!

உலகில் அரசன் நியமிக்கிறவனாகவும் மக்கள் நியமிக்கப்படுகிறவர்களாகவும் இருந்த போதும் இதைச் செய் இதைச் செய்யாதே என்ற அரசனின் ஆணை பொருத்த முடையதாக ஆகின்றதோ அப்படியே ஏன் சாஸ்த்ரங்களால் விதிக்கப்படுபவைகளும் நிஷேதிக்கப்படுபவைகளும் பொருத்த முடையனவாகா என்ற ஐயம் எழலாம், இது பொருந்தாது. அரசனுக்கும் மக்களுக்குமுள்ள நியாமக நியாம்ய பாவம் போன்றதன்று பரமாத்மாவுக்கும் மக்களுக்குமுள்ள

பாவம், உலகில் மக்கள் சுதந்திரமாகவே செயல்களில் முனைகின்றனர், தவறு செய்தால் அதற்குப் பயனாகத் துன்பத்தை அநுபவிப்பித்தலில் மட்டும் அரசன் ஆணைக்கு உட்படுதல் அவர்களுக்குத் தோன்றுகிறது. ஈண்டோவெனின் ஜீவர்கள் செயலைச் செய்ய முனையும் போது பரமாத்மாவிற்கு அடிமைகளாக இருந்து கொண்டு அவன் தூண்டுதலாலேயே செய்கின்றனர். ஆகவே எப்பொழுதும் என்றென்றும் பரமாத்மாவின் அடியவர்களாக இருப்பவர் விஷயத்தில் விதிநிஷேதங்களுக்கு உட்படுகை எப்படிப் பொருந்தும்!

மேலும் எல்லோரையும் தூண்டுபவனாகவுள்ள பரமாத்மாவே ஒருவனை நற்செயல்களையும், மற்றொருவனை தீஞ்செயல்களையும் செய்விக்கின்றான் என ''ஏஷஹ்யேவ'' என்ற ச்ருதி கூறுகிறது. எந்த ஜீவனை இவ்வுலகிலிருந்து மேலெழச் செய்ய விரும்புகிறானோ அவனை இந்த பரமாத்மாவே நற்செயல்களைச் செய்விக்கிறான் என்றும், எவனைக் கீழே தள்ளுவதற்கு விரும்புகிறானோ அவனை இந்தப் பரமாத்மாவே தீய செயல்களைச் செய்விக்கிறான் என்றன்றோ இந்த ச்ருதி ஓதுகிறது. இப்படிச் சிலரை நற்செயல்களைச் செய்விக்கின்றபடியாலும், மற்றும் சிலரைக் கெட்ட செயல்களைச் செய்விக்கிறபடியாலும், பரமாத்மா தயையற்றவன் பக்ஷபாதி எனச் சொல்லும்படி நேர்கின்றதன்றோ! என்பது நமது ஸித்தாந்தத்தின் மேல் எழும் ஸந்தேஹம். இதற்கு ஸமாதாநம் ஸாதிக்கிறார் ''அத்ரோச்யதே'' என்பதால்.

பரமாத்மா அனைத்து ஜீவர்களுக்கும் ஒன்றை அறிவதற்கும் ஒன்றை விரும்புவதற்கும், ஒன்றில் முனைவதற்கும் வேண்டிய தகுதியை எப்போதும் அளித்துள்ளான், இத்தகுதி எப்போதும் நித்யமாக- இருக்கும்படியும் அருளியுள்ளான். மேலும் அவன் ஜீவர்களுக்கு ஒன்றில் ஈடுபடுவதற்கும் ஒன்றிலிருந்து விடுபடுவதற்கும் வேண்டிய சக்தியையும் அளித்துள்ளான். மேலுமவன் ஜீவர்களுக்கு உடல், இந்த்ரியம் முதலிய ஸாதநங்களையும் அளித்துள்ளான், இவையாவும் ஒன்றில் ஈடுபடுவதற்கும், ஒன்றிலிருந்து விலகுவதற்கும் பொதுவான காரணங்களாம். இவற்றின் துணை கொண்டே ஜீவர்களும் ஒரு



செயலில் ஈடுபடுகின்றனர், ஒரு செயலிலிருந்து விடுபடுகின்றனர், இச்சாதநங்களை அளித்த ஸர்வேச்வரன் இவற்றின் துணைகொண்டு ஜீவன் என்ன செய்ய விரும்புகிறானோ அதைச் செய்யட்டும் என முதற் செயலில் ஜீவனுக்குப் பூர்ண உரிமையை அளித்துத் தான் நடுவினனாக இருந்து விடுகிறான். ஆவச்யகம் ஏற்பட்டால் துணை புரிவோம் எனவும் எண்ணுகிறான். இப்படி எண்ணுவதால் தான் ஈச்வரனால் ஜீவர்களுக்கு கொடுக்கப்பட்ட உடல் முதலிய ஸாதநங்களைப் பயனுள்ளதாகச் செய்வதற்காக ஜீவனுள் புகுந்து அவனைத் தாங்கிக்கொண்டும், அவன் ஒரு செயலில் ஈடுபட அநுமதியளித்துக் கொண்டும், ஜீவனைத் தம் வசத்தில் வைத்துக்கொண்டும் உள்ளான். இவை யாவும் ஒரு குறிப்பிட்ட எல்லைக்கு உட்பட்டவையே. உடல் இந்த்ரியம் முதலான ஸாதனங்களைப் பெற்ற ஜீவன் முதலில் தன் விருப்பம் போல் புண்ணியச் செயலிலோ அல்லது பாபச் செயலிலோ ஈடுபடுகிறான். அப்போது அச்செயலில் எவ்விதத் தொடர்பும் கொள்ளாது உதாஸீநனாக- நடுநிலைமையினனாக- இருந்த பரமாத்மா முதற் செயலுக்கு ஏற்ற பலத்தை உடையதாக இரண்டாம் செயல் முதலியவற்றில் அவனுக்கு அநுமதியளித்து அதன் பயனை அடைவிக்கின்றான்.

பொதுவாக அஹிதங்களிலிருந்து விடுபடுவதற்காக சாஸ்த்ரங்களின் மூலமாக உபதேசம் செய்துள்ளான். அதை ஏற்றுக்கொள்வதும் விடுவதும் ஜீவனது பொறுப்பாகும், எந்த ஜீவன் சாஸ்த்ரங்களின் மூலமாக விலக வேண்டியவற்றை அறிந்து பாபங்களிலிருந்து விடுபட்டுள்ளானோ அவன் விஷயத்தில் நிஷேத சாஸ்த்ரம் பயனுடையதாயிற்று. எந்த ஜீவன் ஸத்கர்மாக்களைச் செய்ய வேண்டிய ஆஜ்ஞையை அறிந்து நற்செயலில் ஈடுபடுகிறானோ அவன் விஷயத்தில் விதி சாஸ்த்ரம் பயன் உடையதாயிற்று. சாஸ்த்ர விதியை மீறுபவன் விஷயத்தில் விதிசாஸ்த்ரமும் நிஷேதசாஸ்த்ரமும் பயனற்றதாக ஆகிலும் எக்குற்றமுமில்லை. எவருமே கடைபிடிக்காது போனால் தான் சாஸ்த்ரம் பயனற்றதாம், பகவான் ஜீவர்களைக் கொண்டு புண்ய பாப கர்மங்களைச் செய்விப்பதாக உபநிஷத்தில் கூறப்பட்டுள்ளது அனைத்து ஜீவர்களின்

விஷயமன்று. எந்த ஒருவன் பகவானுக்கு மிகவும் அனுகூலனாக இருந்துகொண்டு எப்போதும் ஸத்கர்மாக்களையே செய்து கொண்டிருக்கின்றானோ அவனது நற்செயல்களால் ப்ரஸந்நனாகிறான் பகவான், அதனால் அவன் செய்த கர்மாவின் பலமாக அவனுக்கு நன்மையை விளைவிக்கும் வழிகளிலேயே செல்வதற்கு வேண்டிய புத்தியைக் கொடுத்து ஸத்கர்மாக்களிலேயே ஈடுபடுத்துகிறான். உபநிஷத்துகளில் பகவான் ஸத்கர்மாக்களைச் செய்விப்பதாக ஓதியுள்ளது இது போன்றவர் விஷயத்திலேயே. இதேபோல் எந்த ஒருவன் பகவானுக்கு ப்ரதி கூலமாக இருந்துகொண்டு எப்போதும் தீய செயல்களையே செய்கிறானோ அவன் விஷயத்தில் பகவானும் அவன் ப்ரதிகூலச் செயலால் அப்ரஸந்நனாகிறான், அதனால் அவன் செய்த கர்மவிஷயமாக அவனுக்குக் கெட்ட புத்தியைத் தந்து அவனைக் கொடிய செயல்களிலே ஈடுபடச் செய்கிறான். இதுபோன்றவன் விஷயத்திலேயே பகவான் அஸத் கர்மாக்களைச் செய்விப்பதாக உபநிஷத்து ஓதுகின்றது. இக்கருத்து கீதையில் உறுதிபடுத்தப்பட்டுள்ளது.

எவர் எப்போதும் என்னுடன் சேர்ந்தே வாழ விரும்புகிறார்களோ அப்படியே எப்போதும் என்னை வணங்கிக்கொண்டிருக்கிறார்களோ அத்தகைய மஹாநுபாவர்களுக்கு எந்த புத்தியைக் கொடுத்தால் அவர்கள் என்னை அடைவார்களோ அத்தகைய பரிபக்வமான புத்தியைக் கொடுக்கின்றேன். அவர்களை அநுக்ரஹம் செய்வதற்காக அவர் எண்ணத்திலிருந்து கொண்டு எனது கல்யாண குணங்களுடன் பரிசயத்தைச் செய்விக்கின்றேன், என்னைப் பற்றியதாய் மிக்க ஒளி உடையதான ஜ்ஞாநமாகிய தீபத்தால், ஜ்ஞாநத்துக்கு விரோதம் செய்வதான ப்ராசீந கர்மமாகிய அஜ்ஞாநத்தால் தோன்றுவதாய் சிற்றின்ப விஷயங்களில் ஈடுபடுத்துவதாகிய இருளை நாசம் செய்கின்றேன் என்பது "தேஷாம் ஸதத யுக்தாநாம்", "தேஷாமேவ அநுகம்பார்த்தம்" என்ற இரண்டு ச்லோகங்களின் கருத்தாம். இவ்விரண்டு ச்லோகங்களாலும் பகவானுக்கு எவர் அநுகூலர்களாக இருக்கின்றனரோ அவர்களுக்குப் பகவானால் செய்யப்படும் அநுகூல செயல்களைத் தெரிவித்தான் கண்ணன். "தாநஹம்" என்பது



ப்ரதிகூலர்களுக்குப் பகவான் செய்யும் ப்ரதி கூலச் செய்திகளை விளக்குவது. எவர் என்னிடம் த்வேஷம் கொண்டு கொடியவர்களாயும் மனிதர்களுள் மிகத் தாழ்ந்தவர்களாயும் உள்ளனரோ அவர்களை ஸம்ஸாரத்தில் அசுரர்களின் கூட்டத்தில் தள்ளுகிறேன், அவர்களுக்குக் கெட்ட புத்தியைக் கொடுத்துக் கெட்ட செயல்களையே செய்வித்து அசுரர்களாக்குகிறேன் என்கிறான் கண்ணன், இதனால் பகவானின் நேர்மையான நடத்தை வெளிப்படுத்தப்பட்டது.

இப்படி அவன் நேர்மையாக நடப்பதோடு அவன் பரமதயாளுவாகவுமுள்ளான், முன் கடந்த பல பல பிறவிகளில் தொடர்ந்து பாபங்களையே செய்துவந்த அபராதியும் அந்த பாபச் செயல்களை விடுத்து பகவானைச் சரணம் புகுந்து அவனிடம் அபராதங்களைப் பொறுத்துக்கொள்ள வேண்டினானாயின் பகவான் அவனது கோடி கோடிக்கணக்கான எண்ணற்ற பாபங்களை மறந்து விடுகிறான், அது மட்டுமன்று, அவனை நற்செயல்களைச் செய்விக்க க்ருபையுடனும் தூண்டுகிறான்.

இதனால் ஜீவன் பகவானுக்கு அடிமையாக இருப்பினும் அவன் எப்படி விதி நிஷேத சாஸ்த்ரங்களுக்கு உட்பட்டவன் ஆவான் என்பது வெளிப்படுத்தப்பட்டது.

மோக்ஷமடைவதற்கு வேண்டிய வழிகளின் விளக்கம்

९८. सोऽयं, परब्रह्मभूतः पुरुषोत्तमः, निरतिशय-पुण्यसञ्चयक्षीण- अशेषजन्मोपचितपापराशेः परमपुरुषचरणारविन्द - शरणागतिजनित तदाभिमुख्यस्य, तदाचार्योपदेशोपबृंहितशास्त्राधिगत तत्त्वयाथात्म्यावबोधपूर्वक - अहरहरुपचीयमान - शम - दम - तपः - शौच - क्षमाऽऽर्जवभयाभयस्थानविवेक - दया - अहिंसाद्यात्म-गुणोपेतस्य, वर्णाश्रमोचितपरमपुरुषाराधनवेष - नित्यनैमित्तिककर्मोप-संहृतिनिषिद्ध परिहारनिष्ठस्य, परमपुरुष चरणारविन्दयुगल-न्यस्तात्मात्मीयस्य, तद्भक्तिकारितानवरतस्तुति - स्मृति नमस्कृति यतन - कीर्तन - गुणश्रवण - वचन ध्यान अर्चनप्रणामादिप्रीत - परमकारुणिक-

पुरुषोत्तम - प्रसादविध्वस्तस्वान्तध्वान्तस्य, अनन्यप्रयोजनानवरतनिरति-
शयप्रिय विशदतमप्रत्यक्षतापन्न अनुध्यानरूपभक्त्यैकलभ्यः ॥

98. ஜீவாத்மாக்களெல்லாம் பரமாத்மாவின் நியமநத்துக்கு உட்பட்டவை எனச் சொல்வதால் தோன்றும் ஸந்தேஹங்கள் இதுவரை நீக்கப்பட்டன. ஸந்தேஹத்தை நீக்கும்போது பரமாத்மாவை அடைவதற்கு உபாயமான பக்தி இடையிட்டதால் தற்போது அவ்வுபாயத்தைத் தெளிவாக விளக்க முயல்கிறார் "ஸோயம்" எனத் தொடங்கி. ஏற்கனவே "அத்ரேதம் ஸர்வ சாஸ்த்ரஹ்ருதயம்" எனத் தொடங்கி சுருக்கமாக விளக்கப்பட்டுள்ளது. தற்போது அதைத் தெளிவாக விளக்குகிறார்.

எவரொருவர் எப்பலனையும் எதிர்நோக்காது எண்ணற்ற நற்செயல்களைச் செய்கின்றாரோ அவரால் அவருடைய முற்பிறவிகளில் செய்த பாபங்களெல்லாம் இந்த நன்மைகளால் அழிக்கப்படுகின்றன. அப்படிப்பட்டவருக்கு ஸம்ஸாரத்தில் விரக்தியும் பரமாத்மாவை அடைவதற்குப் பேராசையும் தோன்றுகின்றன. அவர் மோக்ஷத்தைத் தருவதாகிய உபாயங்கள் எத்தகையத் தடையுமின்றி நிறைவேறுவதற்காக "மாமேவ யே ப்ரபத்யந்தே மாயாமேதாம் தரந்திதே" என்பதால் சொல்லப்பட்ட அந்த ப்ரபத்தியை பரமாத்மாவின் சரண கமலங்களில் செய்கிறார். அப்படிச் செய்ததால் பரமாத்மாவின் அன்பைப் பெற்றவராகிறார். அவ்வன்பு அவரை ஸதாசார்யரைத் தஞ்சம்புகச் செய்கிறது. பின் அவர் செய்யும் ஸதுப தேசங்களைக் கேட்கிறார். இப்படி ஸதாசார்யர்களின் உபதேச மூலமாகப்பெற்ற ஜ்ஞானமே தெளிந்த ஜ்ஞானமாகும். இவ்வுபதேசத்தால் அவர் மனதில், முன்பு கற்றனவாயும் கல்லாதனவுமான அனைத்து சாஸ்த்ரார்த்தங்களும் தெளிவாகப் பதிந்து விடுகின்றன. அதனால் அவர் மனதில் எந்தவிதமான ஸந்தேஹமோ ப்ரமமோ தோன்றுவதில்லை. அதனால் அவர் மனதில் தமது ஆத்மஸ்வ ரூபத்தைப் பற்றியும், பிற ஆத்மாக்களின் ஸ்வரூபங்களைப்பற்றியனவுமான உண்மைகள் தெளிவாகப் பதிகின்றன. அதோடு சமம், தமம், தபஸ் முதலான ஆத்ம குணங்கள் தினமும் மிகுதியாகின்றன.



சமமாவது உள் இந்த்ரியங்களாகிய மனம் முதலியவற்றை அடக்கி ஆளுகை, தமமாவது ஜ்ஞாந இந்த்ரியங்களையும் வெற்றி பெறுகையாம். தபஸ்ஸாவது க்ருச்ரம் சாந்த்ராயணம் முதலிய வ்ரதத்தை அநுஷ்டித்துப் பரிசுத்தமாதல். மனம், வாக்கு, உடல் என்ற மூன்றாலும் தூயதாக இருத்தல் சௌசம் எனப்படும்.

துக்கத்தைப் பொறுக்கும் தன்மை க்ஷமையாம். எக்காலத்தும் கோணலில் இழியாது நேர்மையுடைனேயே எப்போதுமிருப்பது ஆர்ஜவம். பகவதபசார பாகவதாபசாரங்களில் பயப்படுதல் பய ஸ்தாந விவேகம். நாராயணன் ஒருவனே நமக்கு ரக்ஷகன். பிறர் எவருமிலர் என்ற எண்ணத்தால் உண்டாம் தைர்யம் அபயஸ்தாந விவேகம். தயையாவது பிறரின் துக்கத்தைக் கண்டுப்பொறுக்க முடியாமையால், எப்பயனையும் எதிர்பாராது அவர் துன்பத்தைத் துடைக்க முனைதல். அஹிம்ஸா பிறர் துக்கத்துக்குக் காரணமாகாமை.

எவரொருவர் ஸதாசார்ய உபதேசத்தால் சாஸ்த்ரார்த்தங்கள் அனைத்தையும் விச்வாஸத்துடன் மனதில் தேக்கிக் கொள்கின்றாரோ அந்த ஸாதகருக்கு மேற் சொன்னவை போன்ற பல பல ஆத்ம குணங்கள் உண்டாகின்றன. அந்த ஸாதகர் சாஸ்த்ரங்களில் விட வேண்டியதாக நிஷேதிக்கப்பட்டுள்ள கர்மங்களை விட்டுவிடுவார். ப்ராஹ்மணன் முதலான வர்ணங்களுக்கும், ப்ரஹ்மசர்யம் முதலான ஆச்ரமங்களுக்கும் ஏற்ப விதிக்கப்பட்டுள்ள நித்ய நைமித்திக கர்மாக்களை பகவானுடைய ஆராதனமாக எண்ணிச் செய்வார், இதனால் அவருக்கு மன உறுதி மிகுகிறது. அந்த ஸாதகர் பகவானுடைய திவ்ய சரணாரவிந்தங்களில் தமது வஸ்துக்கள் அனைத்தையும் ஸமர்பித்து விட்டுப் பின்வருமாறு ப்ரார்த்திக்கிறார் "நானும் என்னுடையதுமான ஸகல பதார்த்தங்களும் என்னுடையனவல்ல; இவையாவும் தேவருடையதே; இவற்றைக் காப்பதால் கிடைக்கும் பயன்களை முக்யமாக அநுபவிப்பவரும் தேவரீரே; நானல்லேன்" என வேண்டுகிறார், இப்படி முக்திக்கு வேண்டிய ஸாதநங்களை வழிகளைக் கடைபிடிக்க பக்தியும் மிகுந்து கொண்டே

இருக்கின்றது. இப்படி வளர்ந்த பக்தியால் உந்தப்பட்ட ஸாதகர்கள் பகவானைத் துதித்துக்கொண்டே இருக்கின்றனர். பகவானின் குணங்களைப் பேசுவதே அவர்களின் தொழிலாகவுள்ளது. எப்போதும் பகவானை நினைத்துக் கொண்டும் அவனுக்கு வந்தனங்களைச் செய்து கொண்டும் இருக்கின்றனர். பகவானுக்காகப் பூந்தோட்டம் முதலியவற்றை அமைப்பதில் ஆநந்தமடைகின்றனர். பகவானின் பெயர்களைச் சொல்வதாலும், அவனது கல்யாண குணங்களைக் கேட்பதாலும், பிறருக்குச் சொல்வதாலும், தம்மைப் பெற வேண்டிய பயனைப் பெற்றவர்களாக நினைக்கின்றனர். இத்தகைய பக்திக்கு வசமான பகவான் அப்பக்தியால் தூண்டப்பட்டவனாய் அந்த ஸாதகர்களுக்கு ப்ரஸந்நனாகிறான். அவனது அநுக்ரஹ விசேஷத்தால் ஸாதகர் மனங்களில் அநாதி காலமாக நிலைத்திருந்த ரஜோகுண தமோகுண ரூபமான இருள் அடியோடு அழிந்து போகின்றது. அழிந்தால் அம்மனதில் அன்பாகிய ஒளி நிறைகிறது. இத்தகைய நிர்மலமான மனதுடன் ஸாதகர்கள் பகவானின் திவ்யமான ஆத்மஸ்வரூபத்தைத் தொடர்ந்து அநுஸந்தாநம் செய்கின்றனர். இந்த அநுஸந்தாநம் தான் "ஸமாதி" எனப்படுகிறது. இந்த திவ்யாத்மஸ்வரூப அநுஸந்தாநம் அன்பு ரஸத்தால் நனைக்கப்பட்டுள்ளமையால் இது ஸாதகர்களுக்கு மிகவும் ப்ரியமாக இருக்கிறது. ஸாதகர் இதை விட முடிவதில்லை. இப்படி இந்த பகவானின் திவ்யாத்ம ஸ்வரூபஸ்மரணம் வளர வளர அதுவே கடைசியில் ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு ஸமமாக மாறி விடுகிறது. இப்படி த்யாநத்துக்குப் பிறகு உண்டாவதாய் அன்பு கலந்ததாய், ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு ஸமமான பரபக்தியின்— உயர்ந்த பக்தியின்— மூலமாகத் தான் பகவான் அடையப்படுகிறான்.

ஸமாதியைப் பெறும் வரை செய்யப்படும் பகவத்தர்சநம் முதலியவை அங்க கோடி ப்ரவிஷ்டம் என்றும், ஸமாதி நிஷ்ட புருஷன் மூலமாகச் செய்யப்படும் பகவத்தர்ச்சநாதிகள் அங்கிகோடி ப்ரவிஷ்டங்கள் என்றும் சொல்லப்படும்.



மோக்ஷமடைவதற்கு வேண்டிய வழிகளின் ப்ரமாண வாக்யங்கள்

९९. तदुक्तम् परमगुरुभिः भगवद्यामुनाचार्यपादैः - ''उभयपरिकर्मितस्वान्तस्य ऐकान्तिकात्यन्तिकभक्तियोगलभ्यः'' इति । ज्ञानयोगकर्मयोगसंस्कृतान्तःकरणस्य - इत्यर्थः ॥

तथा च श्रुतिः - ''विद्यां चाविद्यां च यस्तद्वेदोभयं सह । अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्यया अमृतमश्नुते इति ॥

अत्र अविद्याशब्देन विद्येतरत् वर्णाश्रमाचारादिंपूर्वोक्तं कर्म उच्यते; विद्याशब्देन भक्तिरूपापन्नध्यान मुच्यते ॥

यथोक्तम् :- ''इयाज सोऽपि सुबहून् यज्ञान् ज्ञानव्यपाश्रयः ।
ब्रह्मविद्यामधिष्ठाय तर्तुं मृत्युमविद्यया ॥'' इति,

''तमेवं विद्वानमृत इह भवति । नान्यः पन्था अयनाय विद्यते'', ''य एनं विदुरमृतास्ते भवन्ति'', ''ब्रह्मविदाप्नोति परम्'', ''ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति'' इत्यादि ॥ वेदनशब्देन ध्यानमेवाभिहितम्; ''निदिध्यासितव्यः'' इत्यादिना ऐकार्थ्यात् । तदेव ध्यानं पुनरपि विशिनष्टि— ''नायमात्मा प्रवचेनन लभ्यः, न मेधया न बहुना श्रुतेन । यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः, तस्यैष आत्मा विवृणुते तनूं स्वाम्
इति ॥ भक्ति रूपापन्न - अनुध्यानेनैव लभ्यते, न केवलवेदनमात्रेण; 'न मेधया' इति केवलस्य निषिद्धत्वात् ॥ एतदुक्तं भवति - ''योऽयं मुमुक्षुः वेदान्तविहितवेदनरूपध्यानादिनिष्ठः, यदा तस्य तस्मिन्नेव अनुध्याने निरवधिकातिशया प्रीतिः जायते, तदैव तेन लभ्यते परः पुरुषः'' इति ॥

यथोक्तं भगवता — ''पुरुषस्स परः पार्थ भक्त्या लभ्यस्त्वनन्यया ॥''
''भक्त्या त्वनन्यया शक्य अहमेवंविधोऽर्जुन ! ।
ज्ञातुं द्रष्टुं च तत्वेन प्रवेष्टुं च परन्तप ! ॥''
''भक्त्या मामभिजानाति यावान् यश्चास्मि तत्वतः ।

ततो मां तत्वतो ज्ञात्वा विशते तदनन्तरम् ॥'' इति ॥

तदनन्तरं मां, तत एव भक्तेः, विशते इत्यर्थः । भक्तिरपि - निरतिशयप्रियानन्यप्रयोजन स्वेतरवैतृष्ण्यावहज्ञानविशेष एवेति, तद्युक्त एव, तेन परेण आत्मना वरणीयो भवतीति, तेन लभ्यते - इति श्रुत्यर्थः ॥

एवं विधपरभक्तिरूपज्ञानविशेषस्य उत्पादकः, पूर्वोक्त - अहरहरुपचीयमानज्ञानपूर्वक - कर्मानुगृहीत - भक्तियोग एव ॥

यथोक्तं भगवता पराशरेण—

''वर्णाश्रमाचारवता पुरुषेण परः पुमान् ।
विष्णुराराध्यते पन्थाः नान्यः तत्तोषकारकः ॥'' इति ॥

निखिलजगदुद्धारणाय अवनितले अवतीर्ण, परब्रह्मभूतः पुरुषोत्तमः - स्वयमेव एतदुक्तवान् —

''स्वकर्मनिरत स्सिद्धिं यथा विन्दति तच्छृणु ॥
यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम् ।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः ॥'' इति ॥
यथोदित क्रमपरिणतभक्त्येकलभ्य'' एव ॥

99. கீழே உபாய ஸ்வரூபத்தை விளக்கினார். இனி அதற்கு வேண்டிய ப்ரமாண வாக்யங்களை எடுத்துக்காட்டுகிறார். அவற்றுள் முதலில் ஸ்ரீ ஆளவந்தாரின் க்ரந்தமாகிய ஸித்தித்ரயத்திலுள்ள வாக்யத்தைக் காட்டுகிறார் ''உபய பரிகர்மித'' என்று. கர்ம யோக ஜ்ஞாந யோகங்களை அநுஷ்டிப்பதால் அவற்றை அநுஷ்டிப்பவன் மனம் சுத்தமாகிறது. சுத்த மனதைப் பெற்ற உபாஸகனுக்கு பக்தியோகம் செய்ய அதிகாரம் கிடைக்கிறது. ஐகாந்திகமும் ஆத்யந்திகமுமான பக்தி யோகத்தில் அந்த உபாஸகன் முனைகிறான். ஐகாந்திக பக்தியோகமாவது பகவானைத் தவிர்த்து வேறு எந்த விஷயத்திலும் செல்லாதவை என்பதாம். ஃபலத்தை அநுபவிக்கும் போதும் ஃபலத்தை அடைந்த பின்பும்



எப்பொழுதும் இருப்பது என்பது ஆத்யந்திகம் என்பதன் பொருளாம். இத்தகைய பக்தியால் பகவான் அடையப் படுகிறான் என்பது இதன் பொருளாம்.

பக்திக்குக் கர்மயோகம் ஆவச்யகம் என்பதை ''வித்யாம் ச அவித்யாம் ச'' என்ற உபநிஷத் வாக்யம் தெரிவிக்கிறது. எந்த உபாஸகன் ஸதாசார்யனின் உபதேசத்தால் ப்ரஹ்மோபாஸந ரூபமான அங்கியாகிய வித்யையையும், அதற்கு அங்கமான கர்மமாகிய அவித்யையையும் பரஸ்பர விரோதம் அற்றதாகவும் அங்கம் அங்கி என்ற முறையில் இரண்டையும் அநுஷ்டிக்கத் தகுதியுடையதாகவும் எண்ணுகிறானோ அவன் வித்யைக்கு அங்கமாய் பலனை எதிர் பார்க்காமல் பகவத் ப்ரீத்யர்த்தமாகச் செய்யும் நித்யநைமித்திக கர்மாக்களால் ப்ராசீன கர்மமாகிய ம்ருத்யுவைக் கடந்து ப்ரஹ்மோபாஸநமாகிய அம்ருதத்தை அடைகிறான் என்கிறது இந்த ச்ருதி. இதிலுள்ள அவித்யா என்ற சப்தத்துக்கு வித்யையைக் காட்டிலும் வேறான வர்ணாச்ரம கர்மாக்கள் என்பது அர்த்தம். வித்யாசப்தத்துக்கு பக்தி ரூபமான த்யாநம் என்பது பொருள். இதுவே ப்ரஹ்மோபாஸநம் எனப்படுகிறது.

''அவித்யா'' என்ற சப்தத்தை ''கர்மம்'' என்ற அர்த்தத்தில் பயன் படுத்துவது உண்டு என்பதற்கு மேற்கொள் காட்டுகிறார் ''இயாஜ'' என்பதால்.

சாஸ்த்ரத்தால் உண்டான நல்ல ஜ்ஞாநத்தைப் பெற்ற ஜநகர் கர்மங்களால் உண்டாகும் ப்ரதி பந்தங்களைப் போக்கிக் கொள்வதற்காக அநேக யாகங்களைச் செய்தார் என்பது இதன் பொருள். ''அவித்யயா ம்ருத்யும் தீர்த்வா'' கர்மங்களால் பாபங்களைப் போக்கிக் கொள்வதற்காக ''ஸுபஹூந் யஜ்ஞாந் இயாஜ'' பல யாகங்களைச் செய்தார் என்றதால் அவித்யை என்ற சப்தம் யாகாதி கர்மாக்களைக் குறிக்கின்றது என்பதுத் தெளிவாக விளங்குகிறது. அப்படியே கர்மாக்கள் அங்கம் என்பதும் ஸித்தித்தது.

பக்தி என்பது நிஷ்காம்ய - பயனை எதிர் நோக்காத - கர்மாவால் உண்டானதாக இருக்க வேண்டும் என விளக்கி விட்டு அத்தகைய பக்தியே பகவானைப் பெறுவதற்கு வழி

வகுப்பதாம் என்பதை ''தமேவம்'' என்பது முதலாய வாக்யங்களால் விளக்குகின்ருர்.

பரமாத்மாவை இவ்விதம் த்யாநம் செய்பவன் மோக்ஷத்தை அடைகிருன், மோக்ஷத்தைப் பெறுவதற்கு இதைவிட வேறு வழி இல்லை என்பது இதன் கருத்து. இவ்விதம் எவர் த்யாநம் செய்கிருர்களோ அவர்கள் மோக்ஷத்தை அடைகின்றனர் என்கிறது ''யஏநம்விது:'' என்கிற ச்ருதி, ''ப்ரஹ்மவிதாப்நோதி'' என்பது ப்ரஹ்மத்தை த்யானிக்கிறவன் ப்ரஹ்மத்தை அடைகிருன் என்கிறது, ''ப்ரஹ்மவேத'' என்பது எவன் ப்ரஹ்மத்தை அறிகிருனே அவன் ப்ரஹ்மத்துடன் பரம ஸாம்யத்தை அடைகிருன் என்கின்றது.

மேல் காட்டிய வாக்யங்கள் எல்லாவற்றிலும் ''வேதந'' சப்தம் ப்ரயோகிக்கப்பட்டுள்ளது. அந்த சப்தங்களால் த்யாநமே குறிக்கப்படுகிறது என்பது ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரின் திருவுள்ளம், ஏனெனில் ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு வேண்டிய வழியைச் சொல்லும் வேறு ஒரு வாக்யத்தில் ''நிதித்யாஸிதவ்ய:'' என்று த்யாநத்தைச் சொல்லும் சப்தமே நேரிடையாக ப்ரயோகம் செய்யப்பட்டுள்ளது. ஜ்ஞாநம் என்பது பொதுவானது. ஆனுல் த்யாநம் என்பது ஜ்ஞாநத்தின் விசேஷமாகும். எல்லாவற்றையும் பொதுவாக நினையாமல் குறிப்பிட்ட ஒன்றினையே இடைவிடாது நினைப்பது த்யாநமாகும். இப்படிச் சொன்னுல் தான் வேதநத்தைக் கூறும் ச்ருதி, த்யாநத்தைக் கூறும் ச்ருதிகளுக்குள் மாறுபாடின்றி ஒப்புமை உண்டாம். ஒப்புமையைக் கூறுவதே ந்யாய்யமாம். ஆகவே கீழ்ச் சொன்ன வாக்யங்கள் த்யாநத்தையே விதிக்கின்றன என்பதாயிற்று.

இப்படி வேதநத்துக்கு த்யாநமே பொருள் என்பதை ஒப்புக் கொண்டாலும் உபாயமாகச் சொல்லப்பட்டிருப்பது த்யாநம் ஆகுமே யன்றி பக்தியாகாதே என்ற ஸந்தேஹத்தைப் போக்குகிருர் ''நாயமாத்மா'' என்பதால், இப்பரமாத்மா மநநம் செய்வதாலும், த்யாநம் செய்வதாலும், பன்முறை கேட்பதாலும் அடையப்படமாட்டார். எவனை அந்தப் பரமாத்மாவே விரும்புகின்ருரோ அவனுலேயே அவர்



அடையப்படுவார். அவனுக்கே அந்தப் பரமாத்ம ஸ்வரூபத்தை ப்ரகாசிப்பிக்கின்ருர் என்பது இதன் பொருள்.

வேறு ச்ருதிகளால் விதிக்கப்பட்ட ச்ரவணமநந நிதித்யாஸநங்கள் இந்த ச்ருதியால் நிஷேதம் செய்யப் பட்டுள்ளது போல் தோன்றுகின்றது. ஆனுல் உண்மை அதுவன்று. அன்புடன் செய்யப்படும் த்யாநமே மோக்ஷஸாதநம் ஆம் என்கின்றதிது. அன்பு கலந்த த்யாநமே பக்தியாம் ''நாயமாத்மாலப்ய:'' என்று கேட்பதாலும் சிந்திப்பதாலும் த்யாநிப்பதாலும் இந்த பரமாத்மாவை அடைய முடியாது என்பதால் அவைகளைக் கண்டனம் செய்வது போல் தோன்றுகின்றதே எனின் அப்படிக் கண்டித்திருப்பது அன்புகலசாத ச்ரவணமநந நிதித்யாஸநங்களையே. எப்படி இப்பொருள் கிடைக்கின்றதெனின் இந்த ச்ருதியின் பின்னடியால் கிடைக்கின்றது. எவனை பரமாத்மா விரும்புகின்ருரோ அவனுக்கு அவர் கிடைக்கின்ருர் என்றன்றோ அவ்வடிக் கூறுகிறது! இதை ஆழ்ந்து சிந்திக்க வேண்டும்.

பரமாத்மா எவனை விரும்புவர்! இதற்கு பதில் லோகாநுபவத்தைக் கொண்டுச் சொல்ல வேண்டும். எவன் பிறனெருவனை நேசிக்கின்ருனே அவனே யன்றோ இவனை நேசிப்பவன். இதே போல் பரமாத்மா ஒருவனை விரும்புகின்ருர் என்ருல் அவன் அவரிடம் அன்பு செலுத்துபவனுக இருக்க வேண்டாவோ! ஆகவே பக்தி பூர்வமாகச் செய்யும் ச்ரவணமநந நிதித்யாஸநங்கள் தான் பரமாத்மாவை அடைவிக்கும் என்பதும், அப்படிச் செய்யாத ச்ரவணம் முதலியவையே மேலுள்ள ச்ருதியால் கண்டிக்கப்படுகிறது என்பதும் தெளிவாக விளங்கியதன்ரோ? ஆகவே ப்ரேமபுரஸ்ஸரமாகத்தான் த்யாநம் செய்ய வேண்டும், அன்பு கலந்த த்யாநம் தான் பக்தியோகம், அது தான் பகவானை அடைவிக்கும், இதை பகவானே பலமுறை விளக்கியுள்ளார். கீதையில் ''அந்தப் பரம புருஷன் ஐகாந்திகமான பக்தியினுலேயே அடையப் படுகிருன், சாஸ்த்ரங்களால் என்னை உள்ளபடி அறிவதும், என்னை உள்ளபடிக் காண்பதும், என்னை உள்ளபடி அநுபவிப்பதும் அநந்யப்ரயோஜநமான பக்தி

யொன்றாலேயே முடியும், என்னுடைய குணங்கள் விபூதிகள் எவை என்பதையும், என்னுடைய ஸ்வரூபம் எப்படிப்பட்டது என்பதையும் பரபக்தியைக் கொண்டே அறிகிறான். என்னுடைய ஸ்வரூபஸ்வபாவங்களைப் பற்றியதும், குண விபூதிகளைப் பற்றியதுமான ஜ்ஞாநத்தை பரஜ்ஞாநம் என்பர். பரம் என்றால் உயர்ந்தது என்பது பொருள். இப்பரஜ்ஞாநம் கைவந்தபின் அந்த உபாஸகனுக்கு என்னை விட்டு க்ஷணமேனும் பிரிந்திருக்க முடியாததொரு பக்தியுண்டாகிறது, இதையே பரபக்தி என்கின்றனர், இத்தகைய பரபக்தியால் என்னை உள்ளபடி அறிந்து கொண்டு அந்தப் பக்தியினாலேயே என்னை அநுபவிக்கிறான்.

''பக்த்யாமாமபிஜாநாதி'' என்ற ச்லோகத்திலுள்ள ''பக்தி'' என்ற பதத்தின் அர்த்தத்தை ''பக்திரபி'' என்ற வாக்யத்தால் விளக்குகிறார். அந்த பக்தி எது எனின் ''பரம பக்தி'' எனப்படும் அதிசயிதப்ரீதியே, ப்ரீதி என்றால் ப்ரியம், இந்த ப்ரியம் ஒப்பு உயர்வு அற்றது, ஆகவே இது அநந்ய ப்ரயோஜநம் ஆகின்றது, இக்கருத்தை ''ஸகலேதர வைத்ருஷ்ண்ய ஆவஹம்'' என்பது குறிக்கிறது, மேலும் இந்த ச்லோகத்தில் ''விஶதே'' என்று ஒரு பதமுளது, இது ஸம்ஸார பந்தத்திலிருந்து விடுபட்டவனது அநுபவத்தைக் குறிக்கிறது. ஆக மோக்ஷத்தை அடைவிக்கும் பக்தி பரம பக்தியாகத்தானே இருக்க வேண்டும்? இத்தகைய பக்தி கொண்ட பக்தனுக்குத்தான் பரமாத்மா மோக்ஷத்தைத் தருகிறான்.

இத்தகைய பரம பக்தியாகிய ஜ்ஞாநவிசேஷம் உண்டாவதற்கு ஆத்மாவைப் பற்றிய உண்மையான ஜ்ஞாநத்தைப் பெற்றவனால் ஒவ்வொரு நாளும் செய்யப்படும் வர்ணாச்ரம தர்மங்களால் மேன் மேலும் வளர்ந்து வரும் பக்தியோகமே காரணம், இக்கருத்தை பகவான் பராசரர் ''வர்ணாச்ரமாசாரவதா'' என்ற ச்லோகத்தால் அருளியுள்ளார், தத்தம் வர்ணங்களுக்கும் ஆச்ரமங்களுக்கும் விதிக்கப்பட்டுள்ள கர்மாக்களைச் செய்வதே பரம புருஷனை விஷ்ணுவை ஆராதிக்கும் வழியாம், வேறு எந்த வழியும் அவன் ப்ரீதிக்குக் காரணமாகாது என்பதிதன் பொருள். இதனால் பகவானின் ப்ரீதிக்குக் காரணமாகவுள்ள ஜ்ஞாநத்துக்கு வர்ணாச்ரம தர்ம அநுஷ்டாநங்கள் அங்கங்கள் என்பதாயிற்று.



தம்மால் அநுஷ்டிக்கப் படவேண்டிய கர்மாக்களை அநுஷ்டிப்பதால் எல்லோரும் ஸித்தியை — மோக்ஷத்தை — அடைகிறார்கள் என்றன்றோ சொல்லியுள்ளது. இதனால் கர்மா தானே உபாயம் என்றாம். பக்தி உபாயம் என எப்படிச் சொல்ல முடியும்? என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுமாகையால் அதற்கு ஸமாதாநம் அருளுகிறார் ''யதோதித'' என்பதால், தத்தம் கர்மாக்களைச் சரிவரச் செய்வதால் ஸித்திப்பதாயும், அக்கர்மாக்களாலேயே வளர்வதுமான பக்தியினாலே அவன் அடையத் தக்கவன் என்பதே அதன் கருத்து என்கிறார்.

இவ்வுலகம் முழுவதுக்கும் நன்மையை விளைவிக்கவே பூலோகத்தில் பகவானாக அவதரித்த புருஷோத்தமனான கண்ணனும் தாமே சொல்லியுள்ளார். ''ஸ்வகர்மநிரத:'' என்ற ச்லோகத்தை. இதன் பொருள், தமக்குரிய கர்மாவில் ஈடுபட்டுள்ள மனிதன் ஸித்தி அடைவதன் முறையைக் கூறுகிறேன் கேள், எந்த பகவானிடமிருந்து நாம் காணும் இச்சேதநா சேதந பதார்த்தங்களின், தோற்றம் முதலிய செயல்கள் உண்டாகின்றனவோ, அப்படியே எந்த பகவானால் இவ்வுலகம் முழுதும் வ்யாபிக்கப்பட்டுள்ளதோ, இந்த்ராதி தேவர்களுக்கும் அந்தராத்மாவாக உள்ள அத்தகைய பகவானை தமக்குரிய கர்மாக்களால் ஆராதித்து மனிதன் ஸித்தி அடைகிறான் என்பதாம்.

### வேறு மதங்களிலும் ராஜஸ தாமஸ புராணங்களிலுமுள்ள வேதவிருத்தக் கருத்துக்கள் மேற்கொள்ளத் தகாதவை

௧௦௦. ''भगवद्बोधायन - टङ्क - द्रमिड - गुहदेव - कपर्दि - भारुचि प्रभृति - अविगीत - शिष्टपरिगृहीत - पुरातन वेदवेदान्तव्याख्यान सुव्यक्तार्थ - श्रुतिनिकरनिदर्शितोऽयं पन्थाः ॥

अनेन, चार्वाक - शाक्य - औलूक्य - अक्षपाद - क्षपणक - कपिल पतञ्जलिमतानुसारिणो वेदबाह्याः वेदावलम्बिकुदृष्टिभिस्सह निरस्ताः ॥

वेदावलम्बिनामपि यथावस्थितवस्तुविपर्यस्तदृशां बाह्यसाम्यं मनुनैव उक्तम् :—

''या वेदबाह्याः स्मृतयः याश्च काश्च कुदृष्टयः ।
सर्वास्ता निष्फलाः प्रेत्य तमोनिष्ठा हि ताः स्मृताः ॥'' इति ॥

''रजस्तमोभ्यामस्पृष्टं उत्तमं सत्वमेव येषां स्वाभाविको गुणः, तेषामेव वैदिकी रुचिः, वेदार्थयाथात्म्यावबोधश्च'' इत्यर्थः ॥

यथोक्तं मात्स्ये —

''सङ्कीर्णाः सात्त्विकाश्चैव राजसाः तामसास्तथा ॥'' इति ॥

केचिद्ब्रह्मकल्पाः सङ्कीर्णाः, केचित् सत्वप्रायाः, केचित् रजः - प्रायाः, केचित् तमः प्रायाः - इति कल्पविभागमुक्त्वा, सत्वरजस्तमोमयानां तत्त्वानां माहात्म्यवर्णनञ्च, तत्तत्कल्पप्रोक्त पुराणेषु सत्त्वादि गुणमयेन ब्रह्मणा क्रियते, इति च उक्तम् :-

''यस्मिन् कल्पे तु यत्प्रोक्तं पुराणं ब्रह्मणा पुरा ।
तस्य तस्य तु माहात्म्यं तत्स्वरूपेण वर्ण्यते'' इति ॥

विशेषतश्च उक्तम् —

''अग्नेश्शिवस्य माहात्म्यं तामसेषु प्रकीर्त्यते ।
राजसेषु च माहात्म्यम् अधिकं ब्रह्मणो विदुः ॥''
सात्त्विकेष्वथ कल्पेषु माहात्म्यमधिकं हरेः ।
तेष्वेव योगसंसिद्धाः गमिष्यन्ति परां गतिम् ॥''

''संकीर्णेषु सरस्वत्याः पितॄणाम् च निगद्यते ।'' इत्यादि ॥

एतदुक्तं भवति - आदिक्षेत्रज्ञत्वात् ब्रह्मणः तस्यापि केषुचिदहस्सु सत्त्वम् उद्रिक्तम्, केषुचित् रजः, केषुचित् तमः ॥

यथोक्तं भगवता —

''न तदस्ति पृथिव्यां वा दिवि देवेषु वा पुनः ।
सत्त्वं प्रकृतिजैर्मुक्तं यदेभिः स्यात्त्रिभिर्गुणैः ॥'' इति ॥

''यो ब्रह्माणं विदधाति पूर्वं यो वै वेदांश्च प्रहिणोति तस्मै'' इति



श्रुतेः, ब्रह्मणोऽपि सृज्यत्वेन, शास्त्रवश्यत्वेन च क्षेत्रज्ञत्वं, गम्यते, सत्त्वप्रायेषु अहस्सु, तदितरेषु च यानि पुराणानि ब्रह्मणा प्रोक्तानि, तेषां परस्परविरोधे सति, सात्त्विकाहःप्रोक्तं पुराणमेव यथार्थम्, तद्विरोधि अन्यत् अयथार्थम् - इति पुराणनिर्णयायैव इदं सत्त्वनिष्ठेन ब्रह्मणा अभिहितमिति विज्ञायते इति ॥

*100.* இது வரை ப்ராப்யத்தின் — அடைய வேண்டிய வற்றின் — ஸ்வரூபமும் உபாயத்தின் — அடைவதற்கு வழி வகுப்பதன் — ஸ்வரூபமும் விளக்கப்பட்டன. அப்படி விளக்கும் போது தர்க்கங்களையும் யுக்திகளையுமே அடிப்படை யாகக் கொள்ளாமல், தர்க்கத்துடன் கூடிய வேதவேதாந்த வாக்யங்களையும் அவற்றுக்குப் பல பெரியோர்களால் செய்யப்பட்ட வ்யாக்யாநங்களையும் அடிப்படையாகக் கொண்டே ஸ்வரூப விளக்கம் செய்யப்பட்டுள்ளன என்கிறார் ''பவத்போதாயந'' என்பது தொடங்கி.

போதாயந மஹர்ஷி வ்யாஸ மஹர்ஷியின் சிஷ்யர், இவர் வ்யாஸர் செய்த ப்ரஹ்ம ஸூத்ரங்களுக்கு ''வ்ருத்தி'' என்ற பெயருடைய வ்யாக்யாந நூல் எழுதியுள்ளார், அது போல் ''டங்கர் என்கிற - ப்ரஹ்மநந்தி, த்ரமிடாசார்யர் குஹதேவர், கபர்தி, பாருசி போன்ற மஹான்களான பூர்வாசார்யர்களும் பல உரை நூல்களை இயற்றியுள்ளனர், அவற்றைப் பல மஹான்களும் ஆதரித்துள்ளனர், இவைகளால் அனைத்து வேதவாக்யங்களின் பொருள்களும் தெளிவாக்கப்படுகின்றன, இவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டே நானும் உபேய உபாயங்களை விளக்கியுள்ளேன் என்கிறார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர். ''ததேதத் நாநாவித அநந்த ச்ருதி நிகர சிஷ்ட பரிக்ரஹீத தத்தத் வ்யாக்யாந பரிச்ரமா தவதாரிதம்'' எனக் கீழே ஸாதித்துள்ளார் இக்கருத்தை. இப்போது அந்த சிஷ்டர்களையும் அவர்கள் க்ரந்தங்களையுமே ப்ரமாணமாகக் கொண்டுள்ளேன் என்கிறார்.

சங்கரர் முதலானவர்களும் தம் தம்மால் விளக்கப்படும் விஷயங்களுக்கு வேதாந்த வாக்யங்களே ப்ரமாணம் என்கின்றனர், அது உண்மையே, ஆனால் அவர்களின் விளக்கம் சிஷ்டர்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்படாதது, ஸ்ரீ பாஷ்யகாரரால் செய்யப்படும் விளக்கமோ வெனில் முன்சொன்ன பெரியோர்களால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்டதாம்.

இப்படி நாம் நிஷ்கர்ஷம் செய்ததால் இதற்கு விருத்தமாய் ப்ராப்யஸ்வரூபத்தையும், உபாயஸ்வரூபத்தையும் விளக்கிய வாதிகளின் விளக்கம் அழிக்கப்பட்டதாயிற்று, ஏனெனில் அவர்களின் விளக்கம் தர்க்கத்துக்கும் ச்ருதிக்கும் விரோதமாக உள்ளதால்,

இவ்வாதிகள் இருவகைப்படுவர், ஒருவர் வேதத்தை ப்ரமாணமாக ஏற்றுக் கொள்வதே இல்லை, ஒப்புக் கொண்டாலும் அதில் முழு நம்பிக்கைக் கொள்வதில்லை. இவர்கள் வேத பாஹ்யர் எனப்படுவர். சார்வாக பௌத்த காணாத ஆக்ஷபாத, ஜைந, கபில, பதஞ்ஜலிகளின் மதங்களைப் பின்பற்றுபவர் வேத பாஹ்யராவர். மற்றவர் குத்ருஷ்டி எனப்படுவர். இவர்கள் வேதத்தில் முழுநம்பிக்கை கொண்டபோதும் வேதத்தின் உண்மைப் பொருள் அறியாது வேதமாதாவுக்கு மன வருத்தமளிக்கும் கருத்துகளை விளக்குகின்றனர். வேதவாக்யங்கள் அனைத்தையும் ஆராய்ந் தறியும் திறனற்றவர்களாய் மனம் போன போக்கில் பொருள் சொல்கின்றனர். ஆகவே அவர்கள் குத்ருஷ்டிகள் எனப்பட்டனர், ஸ்ரீ சங்கரர், பாஸ்கரர், யாதவப்ரகாசர் போன்றவர் இப்பிரிவில் அடங்குவர்.

வேத பாஹ்யர்களிலும், வேதத்தை ப்ரமமாணமாக ஏற்றுக் கொள்ளும் குத்ருஷ்டிகள் சிறந்தவர்களே. இருப்பினும் உண்மைப் பொருள் அறியாது ஏமாந்தமையால் தத்வ, ஹித, புருஷார்த்தங்களில் உண்மைப் பயனை அடையாது போய்விடுகின்றனரிவர்கள். ஆகவே தான் மநுமஹர்ஷி இவர்களையும் வேதபாஹ்யருடன் சேர்த்து விட்டார்.

''யா: வேதபாஹ்யா: ஸ்ம்ருதய: யாஸ்ச காஸ்ச குத்ருஷ்டய: ।
ஸர்வா: தா: நிஷ்பலா: ப்ரேத்ய தமோநிஷ்டாஹி தா:
ஸ்ம்ருதா: ॥''

என்பது மநுமஹர்ஷி வசநம், இதன் பொருள் வேதத்தை ப்ரமாணமாக ஏற்காத வேதபாஹ்யர்களின் ஸ்ம்ருதி க்ரந்தங்களும், வேதத்தைப்ரணமாக ஏற்றவர்களின் குத்ஸிதமதமும் மனிதனுடைய சரீரம் அழிந்தபின் பயனை விளைவிப்பனவல்ல, ஏனெனில் அவை தமோகுண ரஜோகுண ஸம்பந்தம் உடையவை என்பதாம்.



ரஜோகுண தமோகுண ஸம்பந்தமில்லாது சுத்த ஸத்வ குணம் எந்த மஹான்களுக்கு இயல்பாகவே அமைந்துள்ளதோ அவர்களுக்கே வேதத்தில் அன்பும், வேதத்தின் உண்மைப் பொருளும் விளங்கும், ரஜோகுண தமோகுணம் உடையோர்க்கு விளங்காது. இது பின் வரும் மாத்ஸ்யபுராண வாக்யங்களால் விளக்கப்படுகின்றன.

*''ஸங்கீர்ணா: ஸாத்விகாஸ்சைவ ராஜஸா: தாமஸா: ததா''* எனத் தொடங்கி *''பித்ருணாம்ச நிகத்யதே''* என்பது வரையுள்ள வாக்யங்கள்ால் மேற்கூறிய கருத்து விளக்கப்படுகிறது. அவற்றுள் ஸங்கீர்ணா: என்பது கல்பங்களை ஸங்கீர்ண கல்பம், ஸாத்விக கல்பம், ராஜஸகல்பம், தாமஸ கல்பம் எனப் பிரிக்கின்றது. ஸங்கீர்ணா: என்பதற்கு மூன்று குணங்களும் கலந்திருக்கும் கல்பங்கள் என்பது பொருள். கல்பமாவது ப்ரஹ்மாவின் ஒரு நாளாம், இக்கல்பங்கள் பல்வகைகளாக இருக்கின்றன. ஸத்வ குணம் அதிகமாக இருந்த பல கல்பங்களை ஸாத்விக கல்பம் என்றும், எந்த ப்ரஹ்ம கல்பங்களில் ரஜோகுணம் மிக்குள்ளதோ அதை ரஜோ கல்பமென்றும், தமோ குணம் மிக்க கல்பங்களைத் தாமஸ கல்பம் என்றும் சொல்கிறோம்.

ஸாத்விக ராஜஸ தாமஸ கல்பங்களிலுள்ள ப்ரஹ்மாவினிடமும் அந்தந்த கல்பங்களுக்கேற்ப ஸாத்விகாதி குணங்கள் மிகுதியாக இருக்கின்றன. ஸாத்விகாதி கல்பங்களில் ஸாத்விகாதி குணத்தை மிகுதியாகப் பெற்ற ப்ரஹ்மாவினால் எந்தெந்த புராணங்கள் சொல்லப்பட்டனவோ அந்தந்தப் புராணங்களும் ஸாத்விகாதி குணங்களை உடைய அந்தந்த தேவதைகளின் மஹிமையை வர்ணிப்பனவாக உள்ளன, அவற்றுள் தாமஸ கல்பத்தில் சொல்லப்பட்ட தாமஸ புராணத்தில் அக்நி சிவன்களின் மஹிமை வர்ணிக்கப் பட்டுள்ளது, ராஜஸ கல்பத்தில் அவர் முகத்திலிருந்துத் தோன்றிய ராஜஸ புராணங்களில் ப்ரஹ்மாவின் மாஹாத்ம்யம் அதிகமாக உள்ளது. ஸாத்விக கல்பத்தில் உண்டான ஸாத்விக புராணங்களில் ஹரியான பகவானின் மாஹாத்ம்யம் மிக்குள்ளது, இந்த ஸாத்விக கல்பங்களில் தான் யோகம் கைவரப் பெற்ற யோகிகள் உயர்நிலையை அடைய

விரும்புகின்றனர், ஸங்கீர்ண கல்பங்களில் தோன்றிய ஸங்கீர்ண புராணங்களில் ஸரஸ்வதியின் மஹிமையும் பித்ருக்களின் மஹிமையும் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன, இக் கருத்துக்கள் யாவும் ஸங்கீர்ணா: ஸாத்விகா: சைவ - என்பதிலிருந்து ''பித்ரூணாம்ச நிகத்யதே'' என்பது வரையுள்ள ச்லோகங்களில் விளக்கப்பட்டுள்ளன.

இது வரை சொன்ன கருத்தைச் சுருக்கமாகவும் விளக்கமாகவும் கூறுகிறார். ''ஏதத்துக்தம்'' என்பதால், இந்த ப்ரஹ்மாண்டத்தில் முதன் முதலில் தோன்றிய ஜீவன் ப்ரஹ்மா ஆவர். ஆகவே தான் அவரை ஆதி க்ஷேத்ரஜ்ஞர் என்கிறோம். க்ஷேத்ரஜ்ஞர்-ஜீவன். ஆகையால் அவரும் முக்குணங்களுக்கு வசப்பட்டவரே. ஆகவே அவரிடம் சில தினங்களில் ஸத்வ குணமும் சில தினங்களில் ரஜோ குணமும் சில தினங்களில் தமோ குணமும் சில தினங்களில் மூன்று குணங்களும் கலந்திருக்கும். புராணங்கள் அனைத்தையும் செய்தவர் அவரே. ஸத்வ குணம் நிறைந்திருந்தபோது சொல்லப்பட்ட புராணங்களே ஏற்கத்தக்கவைகளாம், அவை விஷ்ணுவின் மஹிமையையே கூறுகின்றன. ஆகவே விஷ்ணுவின் பெருமையைப் போற்றும் புராணங்களே நம்மால் ப்ரமாணங்களாக ஏற்கத்தக்கவை என்பதே இது வரை விளக்கப்பட்டதாம்.

ஸாத்விக புராணங்களே மேற்கொள்ளத் தக்கவை என்பதற்கு ப்ரமாணங்கள் காட்டுகிறார் 'யதோக்தம் பகவதா'' எனத் தொடங்கி, ''நததஸ்தி ப்ருதிவ்யாம்வா திவி தேவேஷு வா புந:। ஸத்வம் ப்ரக்ருதிஜை: முக்தம் யதேபி: ஸ்யாத் த்ரிபி: குணை:'' என்பது கீதையில் பகவானால் சொல்லப்பட்டது. பூமியில் மனிதர்களுள்ளும், தேவலோகத்தில் தேவர்களுள்ளும் ப்ரஹ்மா முதல் தாவரம் வரையுள்ள ப்ரக்ருதியுடன் சேர்ந்த ஜீவன்களுள்ளும் குணத்ரயத்துக்கு வசப்படாதவர் எவருமிலர் என்பது இதன் பொருளாம், ஆகவே ப்ரஹ்மாவும் ஒரு ஜீவனாகையால் அவரும் மற்றையவர் போல் முக்குணங்களுக்கு வயப்பட்டவரே என்பது தேறிற்று.



ப்ரஹ்மாவும் படைக்கப்படும் ப்ராணிகளுள் ஒருவரே என்பதற்கு ப்ரமாணமாக ச்ருதியைக் காட்டுகிறார் ''யோப்ரஹ்மாணம்'' என்று. எவர் முதலில் ப்ரஹ்மாவைப் படைத்து அவருக்கு வேதங்களை உபதேசிக்கின்றாரோ என்பது இதன் பொருள். ''ப்ரஹ்மாணம் விததாதி'' என்பதால் ப்ரஹ்மாவும் ஸ்ருஷ்டிக்கப்படும் ப்ராணிகளுள் ஒருவர் என்பதும் ''தஸ்மை வேதாந் ப்ரஹிணோதி'' என்பதால் ப்ரஹ்மாவும் சாஸ்த்ரத்துக்குக் கட்டுப்பட வேண்டியவரே என்பதும் கிடைத்தது.

எல்லாப் புராணங்களும் ஒரே தேவதையின் மஹிமையைப் பற்றிப் பேசவில்லையே! சில புராணங்கள் விஷ்ணுவையும் மற்றும் சில பிற தேவதைகளையும் புகழ்கின்றனவே! இவற்றுள் எதை ஏற்பது? எதை விடுவது! என ஸந்தேஹம் தோன்றின் அச்சந்தேஹத்தைப் போக்குகிறார் ''ஸாத்விகை: ப்ரோக்த மேவ'' என்பதால், ஸத்வ குணமுடைய ப்ரஹ்மாவால் சொல்லப்பட்ட ஸாத்விகமான புராணங்களே மேற்கொள்ளத் தக்கவை, அவையே யதார்த்தமானவை— உண்மையானவை, மற்றவை அயதார்த்தமானவை என்கிறார். இக்கருத்தை ப்ரஹ்மாவே மத்ஸ்ய புராணத்தில் விளக்குகிறார் ''அக்நே: சிவஸ்யமாஹாத்ம்யம்'' முதலான ச்லோகங்களால் என்கிறார்.

### ஸத்வம் முதலிய குணங்களின் செயல்

१०१. ''सत्वादीनां कार्यं च भगवतैव उक्तम् ।
सत्त्वात् संजायते ज्ञानं, रजसो लोभ एव च ।
प्रमादमोहौ तमसः भवतोऽज्ञानमेव च ॥''
''प्रवृत्तिं च निवृत्तिं च कार्याकार्ये भयाभये ।
बन्धं मोक्षं च यो वेत्ति बुद्धिस्सा पार्थ! सात्त्विकी ॥
यया धर्ममधर्मं च कार्यं चाकार्यमेव च ।
अयथावत् प्रजानाति बुद्धिस्सा पार्थ! राजसी ॥
अधर्मं धर्ममिति या मन्यते तमसाऽऽवृता ।
सर्वार्थान् विपरीतांश्च बुद्धिस्सा पार्थ! तामसी ॥'' इति ॥

सर्वान् पुराणार्थान् ब्रह्मणस्सकाशात् अधिगम्यैव, सर्वाणि पुराणानि पुराणकाराः चक्रुः । यथोक्तम् —

''कथयामि यथापूर्व दक्षाद्यैः मुनिसत्तमैः ।
पृष्टः प्रोवाच भगवान् अब्जयोनिः पितामहः ॥'' इति ॥

अपौरुषेयेषु वेदवाक्येषु परस्परविरुद्धेषु कथमिति चेत्,
तात्पर्यनिश्चयात् अविरोधः पूर्वमेव उक्तः ॥

*101.* ஸத்வம் முதலிய குணங்கள் என்னென்ன கார்யங்களைச் செய்கின்றன என்பதைக் கீதையில் பகவானே சொல்லியுள்ளார், ஸத்வகுணம் வ்ருத்தியானால் யதார்த்தமான — உண்மையான — ஆத்மாக்களைப் பற்றிய ஜ்ஞாநம் உண்டாகிறது, ரஜஸ்மிகுதியானால் ஸ்வர்கம் முதலிய நிலையில்லாத பலன்களில் விருப்பம் தோன்றுகிறது, தமஸ் அதிகமானால் பொறுப்பற்ற நிலையில் கெட்ட கார்யங்களில் ப்ரவ்ருத்தியும் அதனால் விபரீத புத்தியும் அத்தால் மிகுதியான தமஸ்ஸும், அத்தமஸால் அறிவின்மையும் உண்டாகின்றன என்பதை ''ஸத்வாத் ஸஞ்ஜாயதே'' என்ற ச்லோகத்தால் கீதையில் கூறினான் கண்ணன், மனிதனின் புத்தி குணங்களுக்கு ஏற்ப மாறுபடுகிறது என்பதை ''ப்ரவ்ருத்திம்ச'' என்பது தொடங்கி ''தாமஸீ'' என்பது வரையுள்ள மூன்று ச்லோகங்களால் முக்குணங்களால் உண்டாகும் மாற்றத்தை பகவான் கூறியுள்ளார், இவற்றின் பொருள், இவை மோக்ஷமாம் மேன்மையை உண்டாக்க வல்ல தர்மங்கள், இவை அதனினும் வேறான இன்பப் பயனை உண்டாக்கவல்ல தர்மங்கள்' என்பன போன்று அவ்வவற்றின் உண்மைத் தன்மைகளை அறிவிக்கும் புத்தி ஸாத்விக புத்தியாம். மேலும் இப்புத்தியே இடம், காலம், நிலைமைகளுக்கு ஏற்றாற் போல் இவை செய்யத்தக்கவை, இவை செய்யத்தகாதவை என்பதையும் அறிவிக்கும், சாஸ்த்ரங்களால் இடப்பட்ட கட்டளைகளை மீறுவது பயத்தை விளைவிக்கும் என்பதையும் அவற்றை ஏற்று நடப்பது அபயத்தை விளைவிக்கும் என்பதையும் ஸம்ஸாரத்தின் உண்மையையும் மோக்ஷத்தின் உண்மையையும் அப்புத்தியே அறிவிக்கும்.



இம்மை மறுமைகளுக்குரிய தர்மங்களையும் செய்யத் தக்கன செய்யத்தகாதனவற்றையும் எப்புத்தி உள்ளபடிப் புலப்படுத்தவில்லையோ அது ராஜஸமாம், தர்மத்தை அதர்மமென்றும் அதர்மத்தை தர்மமென்றும் எண்ணுவது போல் அனைத்து விஷயங்களையும் விபரீதமாகத் தோற்றுவிக்கும் புத்தி தாமஸமாம் என்பது இவற்றின் பொருள்களாம்.

ஸத்வ குணம் மிக்கிருந்த நாள்களில் ப்ரஹ்மாவால் சொல்லப்பட்ட புராணங்களே உண்மையானவைகளாம். அவைகளே மேற்கொள்ளத்தக்கவைகளாம் என்பதும், ரஜோகுணம் மிகுந்த நாள்களில் ப்ரஹ்மாவால் சொல்லப்பட்ட புராணங்கள் அயதார்த்தமானவை என்பதும், தமோகுணம் மிக்க நாள்களில் அவரால் சொல்லப்பட்டவை அடியோடு கைக்கொள்ளத்தகாதவை என்பதும் கீழ் ச்லோகங்களால் விளக்கப்பட்டன.

அனைத்துப் புராணங்களையும் ப்ரஹ்மாவே செய்தார் என எப்படிச் சொல்வது! பராசரர் முதலான மஹரிஷிகளைப் புராணகர்த்தாக்களாகச் சொல்லுகின்றனரே என்னும் ஸந்தேஹத்துக்குப் பதில் தருகிறார் ''ஸர்வாந்'' என்பதால். அனைத்துப் புராணகாரர்களும் அனைத்துப்புராண அர்த்தங்களையும் ப்ரஹ்மாவினிடமிருந்து அறிந்து கொண்டே ஸகல புராணங்களையும் செய்தனர். இக்கருத்து ''கதயாமி'' என்ற விஷ்ணுபுராண ச்லோகத்தால் விளங்குகிறது. முன் காலத்தில் தக்ஷர் முதலான மஹர்ஷிகளால் கேட்கப்பட்டவராய் பகவானின் நாபிக் கமலத்தில் தோன்றிய ப்ரஹ்மா எப்படிச் சொன்னாரோ அப்படியே உங்களுக்கும் நான் சொல்கிறேன் என்பது இதன் பொருளாம், இதனால் மேற்சொன்ன கருத்து நன்கு விளக்கப்பட்டதாயிற்று.

புராணங்கள் புருஷனால் செய்யப்பட்டவைகளாகையால் அவற்றுள் விரோதம் வந்தால் ஸாத்விக புராணத்தையே ஏற்க வேண்டும், ஏனையவை ஏற்கத்தக்கதல்ல எனச் சொன்னது சரியே. புருஷர்களால் செய்யப்படாது அபௌருஷேயமான வேதத்தில் ஒரு வாக்யத்துக்கும், மறுவாக்யத்துக்கும் விரோதம் வந்தால் என்செய்வது! கீழ் சொன்னது போல்

அபௌருஷேயமான அதில் தோஷம் சொல்ல முடியாதே எனில் அதற்கு பதில் ''அபௌருஷேயேஷு'' என்பது சொல்கின்றது. அது உண்மையில் விரோதமில்லை, விரோதம் போல் தோன்றினும் முன்பின் வாக்யங்களை ஆராய்ந்து பார்த்தால் விரோதம் போம். சிலவிடங்களில் இதையோ அன்றி ஏனையதையோ ஏற்கலாம் என்ற ஸமாதாநமும், மற்றும் சிலவிடங்களில் இவைகளே உள, இவற்றிற்கு எதிரிடையானவை இல்லை என்பன போன்ற கருத்துகள் தெளிவாகும் என்கிறார்.

### அதர்வசிக, ச்வேதாச்வதர உபநிஷத்துகளைக் கொண்டு சிவனே பரம்பொருள் என்ற சங்கை

१०२. यदपि चेदं विरुद्धमिव दृश्यते — (१) ''प्राणं मनसि सहकरणैः नादान्ते परात्मनि । संप्रतिष्ठाप्य ध्यायीत ईशानं प्रध्यायीत एवं सर्वमिदम् । (२) ब्रह्मविष्णुरुद्रेन्द्रास्ते सर्वे संप्रसूयन्ते । न करणं... कारणं तु ध्येयः । सर्वैश्वर्यसंपन्नः सर्वेश्वरः शम्भुः आकाशमध्ये ध्येयः ॥''

(३) ''यस्मात्परं नापरमस्ति किंचित् । यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित् । वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकः । तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम् ॥
ततो यदुत्तरतरं तदरूपमनामयम् । य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति । अथेतरे दुःखमेवापियन्ति ॥
सर्वाननशिरोग्रीवः सर्वभूतगुहाशयः ।
सर्वव्यापी च भगवान् तस्मात् सर्वगतश्शिवः ॥''
(४) ''यदा तमः तन्न दिवा न रात्रिः न सन् न चासच्छिव एव केवलः ।
तदक्षरं तत्सवितुर्वरेण्यं प्रज्ञा च तस्मात् प्रसृता पुराणी ॥'' इत्यादि ॥

''नारायणः परं ब्रह्म'' इति च पूर्वमेव प्रतिपादितम्, तेनास्य कथमविरोधः ॥

102. இங்கு ஒரு ஸந்தேஹம், சில ச்ருதிகள் சிவனே உலகுக்குக் காரணமானவன், ஆகவே அவனே த்யாநிக்கப்பட



வேண்டியவன் என்கின்றன, வேறு சில ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மா, இந்திரன் போன்ற தேவதைகளையும் த்யானிக்கச் சொல்கின்றன, மற்றும் சில ச்ருதிகள் விஷ்ணுவே உலகுக்குக் காரணமானவன் என்கின்றன. வேறு சில ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு, ருத்ரன்களெல்லாம் உண்டுபண்ணப் படுகின்றனர், இவர்களினும் உயர்ந்ததான வேறொன்றே ஜகத்காரணம் என்கின்றன. இப்படிப் பலவகையாக இருக்கும்போது ஸ்ரீமன் நாராயணன் ஒருவனே பரப்ரஹ்மம் என்றும் அவனே த்யாநிக்கத்தக்கவன் என்றும் சில ச்ருதிகளை மட்டும் துணையாகக் கொண்டு எப்படித் தீர்மானிக்க முடியும்! வேதம் அபௌருஷேயமாகையால் அனைத்து வாக்யங்களும் ப்ரமாணங்களே. சிவன், விஷ்ணு இருவருமே உலகுக்குக் காரணமாவரெனின் அது எப்படிப் பொருந்தும்! உலகுக்குக் காரணமானவர் ஒருவரே என்றன்றோ அனைவரும் சொல்கின்றனர், ஆகவே இவரையும் கொள்ளலாம், அவரையும் கொள்ளலாம், என விகல்பமாகவும் சொல்ல முடியாதே! என் செய்வது? என ஸந்தேஹத்தை எழுப்பிக்கொண்டு பூர்வபக்ஷி கீழ்வரும் வாக்யங்களைக் கொண்டு சிவனே பரப்ரஹ்மம் என ஸித்தாந்தம் செய்கிறான்.

*(1)* ''ப்ராணம்மநஸி'' என்ற ச்ருதி அதர்வசிக உபநிஷத்திலுள்ளது. இது ஈச்வரனை த்யாநம் செய்யச் சொல்கிறது, இதன் பொருள் ஸகல இந்த்ரியங்களையும் அதனதன் போக்கில் செலுத்தாது தடுத்து வெளிப் புலன்களிலிருந்தும் தடுத்து அவைகளைப் பரமாத்மாவினிடம் நிலைபெறச் செய்து ஈசனை த்யாநம் செய்ய வேண்டும் என்பதாம்.

*(2)* இதுவும் அதர்வ சிகத்ததே. ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு, ருத்ரன், இந்த்ரன், எல்லோரும் உண்டு பண்ணப்படுகின்றனர், உலகுக்குக் காரணமாவது உண்டுபண்ணப் படுவதாக இராது, அத்தகைய காரணம் தான் த்யாநம் செய்யத்தக்கது, அனைத்து ஐச்வர்யங்களையும் உடையவனாயும் ஸர்வேச்வரனுகவுமுள்ள சம்புவே ஆகாசத்தின் நடுவில் த்யாநம் செய்யத் தக்கவன் என்பது இதன் பொருள், இவ்விரண்டு ச்ருதிகளும் ஈச்வரனை த்யநம் செய்யச் சொல்கின்றன.

(3) இது முண்டகோப நிஷத்திலுள்ளது. இதன் பொருள் வருமாறு. எவனைக் காட்டிலும் பரமானதும் அப்பரமானதும் ஆன வஸ்து வேறு இல்லையோ, எவன் வ்ருக்ஷம் போல் ஆகாசத்தில் தனித்து நிற்கின்றானோ அவனால் இவ்வுலகம் முழுதும் பூர்ணமாய் உள்ளது. அதனினும் மேற்பட்டது யாதொன்றுண்டோ அது ரூபம் இல்லாதது, தோஷம் இல்லாதது, அதை அறிபவர்களே மோக்ஷமடைவர். அறியாதவர் துக்கத்தையே அடைவர். அந்த வஸ்துவுக்கு எங்கும் முகம், சிரஸ், கழுத்துக்களுள. அது ஸர்வ ப்ராணிகளின் இதயமாம் குஹையில் வாழ்கிறது, அது அனைத்திலும் வ்யாபித்துள்ளது, அது சிவனெனப்படும் பகவானே என்பதாம்.

(4) இது ச்வேதாச்வதர உபநிஷத்து. இது உலகம் முழுவதும் தமஸ் என்கிற நிலையில் இருந்த போது பகல் என்றும் இரவு என்றும் எவ்விதக் கால வேறுபாடும் இல்லை, ஸத் என்பதுமில்லை, அஸத் என்பதுமில்லை, சிவன் ஒருவனே இருந்தான் என்கிறது. இது போல் ''ஹிரண்யகர்ப: ஸமவர்த்தத அக்ரே'' என்பன போன்ற வாக்யங்கள் நான்முகனையும் பிறதேவதைகளையும் ஜகத் காரணமாகச் சொல்கின்றன. அப்படியிருக்க நாராயணனே ஜகத் காரணம் என எப்படி முடிவெடுக்கலாம் என்பதே பூர்வபக்ஷியின் கேள்வி.

ஜகத் காரணமாகச் சொல்லும் வாக்யம் யாவும்
நாராயணனையே அப்படிச் சொல்கின்றன எனல்

अत्यल्पमेतत् —

''वेदवित्प्रवरप्रोक्तवाक्यन्यायोपबृंहिताः ।
वेदास्साङ्गा हरिं प्राहुः जगज्जन्मादिकारणम्'' ॥

''जन्माद्यस्य यतः'', ''यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते । येन जातानि जीवन्ति । यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति । तद्विजिज्ञासस्व तद्ब्रह्म ।'' इति जगज्जन्मादिकारणं ब्रह्मेत्यवगम्यते ।

तच, जगत् सृष्टिप्रलयप्रकरणेष्वेव अवगन्तव्यम् । ''सदेव सोम्येदमग्र आसीत् । एकमेवाद्वितीयम्'' इति जगदुपादानता



जगन्निमित्तता - जगदन्तर्यामितादिमुखेन परमकारणं सच्छब्देन प्रतिपादितम् ॥

अयमेवार्थः - ''ब्रह्म वा इदमे कमेवाग्र आसीत्'' इति शाखान्तरे ब्रह्मशब्देन प्रतिपादितः । अनेन सच्छब्दाभिहितं ब्रह्मेत्यवगतम् । अयमेवार्थः, शखान्तरे ''आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत् । नान्यत् किञ्चन मिषत्'' इति । तथा ''सत्, ब्रह्म शब्दाभ्यां आत्मैव अभिहित'' इत्यवगम्यते । तथा च शाखान्तरे ''एको ह वै नारायण आसीत्, न ब्रह्मा नेशानो, नेमे द्यावापृथिवी'' इत्यादिना, सत् - ब्रह्म - आत्मादि परमकारणवाचिभिः शब्दैः नारायण एव अभिधीयत इति निश्चीयते ॥

103. பதில் சொல்ல ஆரம்பிக்கிறார் ''அத்யல்பமேதத்'' என. கேட்ட கேள்வி மிகவும் எளியது. இதற்கு பதில் சொல்வதில் எவ்விதக் கஷ்டமுமில்லை எனச் சொல்லிப் பின் தமது ஸித்தாந்தத்தைச் சொல்கிறார் ''வேதவித்'' என்பதால். இதன் பொருள்:— வேத வாக்யங்களுக்கு எளிதில் பொருள் விளங்காது. அதன் பொருளை ''சிக்ஷா, வ்யாகரணம்'' முதலான ஆறு அங்கங்களையும் வேதமனைத்தையுமறிந்த ப்ரவர மஹர்ஷிகளால் செய்யப்பட்ட ஸ்ம்ருதி இதிஹாஸ புராணங்களையும் துணைகளாகக் கொண்டால்தான் எளிதில் அறியலாம். அப்படித் துணைகொண்டு ஆராய்ந்த போது ஹரியும், ப்ரஹ்மமும் ஜகத்தின் உற்பத்தி முதலியவற்றிற்குக் காரணம் என விளங்குகிறது. இப்போது ப்ரஹ்மம் என்பது என்ன? அதன் லக்ஷணம் என்ன? என்ற ஸந்தேஹம் உண்டாகிறது. இதை அறிய முயன்றால் ப்ரஹ்ம ஸூத்ரத்திலிருந்தும் உபநிஷத் வாக்யங்களிலிருந்தும் நிர்ணயம் உண்டாகின்றது. ''ஜந்மாத்யஸ்ய யத:'' என்கிற ப்ரஹ்ம ஸூத்ரம் நாம் காணும் உலகின் தோற்றமும், இருக்கையும், அழிவும், எதனால் உண்டாகின்றதோ அது ப்ரஹ்மம் என்கிறது. இதனால் ஜகத் ஜந்மாதி காரணத்வம்—உலகின் தோற்றம் முதலியவற்றிற்குக் காரணமாமை—ப்ரஹ்மத்தின் லக்ஷணம் எனக் கிடைத்தது. மேற்படி ஸூத்ரத்துக்கு ''யதோவா இமாநி பூதாநி ஜாயந்தே, யேந ஜாதாநி ஜீவந்தி, யத்ப்ரயந்தி

அபிஸம்விசந்தி, தத்விஜி ஜ்ஞாஸஸ்வ, தத் ப்ரஹ்மேதி'' என்கிற தைத்திரிய உபநிஷத் விஷய வாக்யமாம். இவ்வாக்யங்களின் பொருள்தான் மேல் ப்ரஹ்மத்தின் லக்ஷணமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. ''ஜந்மாத்யஸ்ய யத:'' என்கிற ப்ரஹ்ம ஸூத்ரமும் மேல் சொன்ன உபநிஷத் வாக்யமும் சொல்லும் ப்ரஹ்ம லக்ஷணம் ஒன்றே.

தற்போது ப்ரஹ்மத்துக்கு லக்ஷணம் கிடைத்ததே யன்றி அந்த ப்ரஹ்மம் எது! என்பது விளங்கவில்லை. ஆகவே ப்ரஹ்மம் எது என்ற கேள்வி! எழுகின்றது. இதற்கு விடை எங்கு கிடைக்கும்? எங்கெங்கு உலக ஸ்ருஷ்டி முதலியவை விளக்கப்பட்டுள்ளனவோ அங்கன்றோ கிடைக்கும். ''சம்பு: ஆகாசமத்யே த்யேய:'' என்பன போன்ற வாக்யங்களிலிருந்து எதை த்யாநிப்பது? என்பதற்கு விடை கிடைக்காதே. ஜகத்காரணம் எது என்றறிந்த பின்பே யன்றோ அதை உபாஸிக்க முடியும்! ஆகவே உபாஸநத்தை விதிக்கும் வாக்யங்களைக் கொண்டு சிவனை ப்ரஹ்மமாக்கலாம் என்பது பகற்கனவாயிற்று.

தற்போது நமக்கு ஜகஜ் ஜந்மாதி காரணத்வம் ப்ரஹ்மத்தின் லக்ஷணம் என்பது கிடைத்துவிட்டது. நமக்குத் தெரிய வேண்டியது, எதிலிருந்து உலகின் ஸ்ருஷ்டி முதலியன உண்டாகின்றன? எது ப்ரஹ்மம்? என்பதே. இதற்கு வேண்டிய விடை ஸ்ருஷ்டி ப்ரளயங்களைப் பேசும் வாக்யங்களில் தானே கிடைக்கும்! ஆகவே அவ்வாக்யங்களை ஆராய்ந்தால் ஒவ்வொரு உபநிஷத்தில் ஒவ்வொருவிதமாக உள்ளது. ஒரு வாக்யம் ஸத்தே ஜகத்காரணம் என்கிறது. மற்றொன்று ப்ரஹ்மத்தையும், பிறிதொன்று ஆத்மாவையும் ஜகத் காரணமாகக் கூறுகின்றன, அவ்வாக்யங்கள் வருமாறு,

ஸத் வித்தையில் ''ஸதேவ ஸோம்ய இதம் அக்ரே ஆஸீத், ஏக மேவ, அத்விதீயம்'' என்றொரு வாக்யமுள்ளது. இதன் பொருள்—இதம்—பல்வகைப் பெயர்களையும், பல்வகை உருவங்களையும் பெற்றுள்ள இவ்வுலகம், அக்ரே ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் காலத்தில், அதாவது ப்ரளய காலத்தில், ஏகமேவ- இப்போது போல் பல பெயர்களையும் உருவங்களையும் பெறாது



ஒன்றாகவே, அத்விதீயம் ஸத் ஆஸீத்- வேறு ஒன்று இல்லாது ஸத்தாக ஆகி இருந்தது என்பதாம். இதனால் ஜகத்தின் மூலகாரணம் ஸத் என்பது தெரிந்தது. 'அந்த ஸத் ஏகமேவ' ஒன்றாகவே இருந்தது என்றதனால் ஜகத்தின் உபாதாந காரணம் அதுவே என்பது கிடைக்கின்றது. ''அத்விதீயம்'' — வேறொன்றில்லை என்றதால் அந்த ஸத்தே நிமித்த காரணமுமாகிறது என்பதும் பெறப்பட்டது. அது ஸத்தாக இருந்தது என்பதால் அது உலகுக்கு அந்தர்யாமியாக இருந்தது என்பதும் கிடைக்கிறது. இவ்வளவு கிடைத்தும் காரண வஸ்துவின் உண்மை ரூபம் விளங்கவில்லை. ஏனெனில் ''ஸத்'' என்பதற்கு என்றும் இருப்பது, ப்ராமாணிகமானது, என்ற இரு பொருள்களுண்டு. அப்படிப் பார்க்கும்போது ஜடதத்வம், ஜீவதத்வம், பரமாத்மா ஆகிய மூன்றும், என்றும் இருப்பதாலும் ப்ராமாணிகங்களானமையாலும் இம்மூன்றும் காரணம் எனச் சொல்ல வேண்டி வருகின்றது. மூன்றும் காரணமாகட்டுமே எனச் சொல்ல முடியாது. ஜகத்துக்குக் காரணமான தத்வம் ஒன்றே என்று உபநிஷத்துகள் கூறுகின்றன, ஆகையால் அக்காரணம் ஒன்றே என்கின்றனர் அனைத்து வேதாந்திகளும்.

இதற்காக வேறொரு இடத்திலுள்ள ஸ்ருஷ்டி ப்ரகரணத்தைப் பார்த்தால் ''ப்ரஹ்ம வா இதம் ஏகமேவ அக்ரே ஆஸீத்'' என்ற வாக்யம் கிடைக்கின்றது. ஸத்வித்யா வாக்யத்திலுள்ள 'ஸத்' என்ற இடத்தில் ப்ரஹ்ம என்ற சப்தம் இவ்வாக்யத்தில் உள்ளது, மற்றவை அப்படியே உள்ளன, இந்த ப்ரஹ்ம சப்தத்தால் எது, தான் பெரியதாக இருப்பதோடு ஏனையவற்றையும் பெரிதாக ஆக்கவல்லதோ அது ப்ரஹ்மம் என்ற லக்ஷணம் கிடைக்கிறது, இத்தால் உண்டாம் நிர்ணயம் என்ன வெனின் ஜகத் காரணம் பரமாணுவன்று, என்பதே. ஏனெனில் அது மிகவும் சிறியது, எதை விடவும் அது பெரியதல்ல வாகையால்,

இவ்வளவு நிர்ணயம் உண்டான போதும் அக்காரணமான ப்ரஹ்மம் சேதநமா அசேதநமா என்ற ஸந்தேஹம் போகவில்லை. அவ்விரண்டும் ப்ரஹ்மம் எனச் சொல்லப்படுகின்றனவே. அதற்காக மேலும் முயன்றால்

''ஆத்மாவா இதம் ஏகஏவ அக்ர ஆஸீத், நாந்யத் கிஞ்சந மிஷத்'' என்ற வாக்யம் கிடைக்கின்றது. இவ்வாக்யம் இந்த ஜகத் ப்ரளய காலத்தில் ஒரு ஆத்மாவின் வடிவிலிருந்தது, வேறொன்று மில்லை என்கிறது. இதனுல் கிடைத்த நிர்ணயம் அக்காரணம் ஆத்மா—சேதநன்—என்பதாம், இவ்வளவு விளங்கிய பின்பும் இப்போதும் ஒரு ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றது. அந்த சேதநன் ஜீவாத்மாவா! பரமாத்மாவா! என்று.

இந்த ஸந்தேஹம் மஹோபநிஷத்திலுள்ள ''ஏகோஹவை நாராயண ஆஸீத், ந ப்ரஹ்மா, நேசாந:, நேமேத்யாவாப்ருதிவீ'' என்கின்ற வாக்யத்தால் தீர்கின்றது. ப்ரளய காலத்தில் நாராயணன் ஒருவன் தான் இருந்தான், ப்ரஹ்மாவும் இல்லை, சிவனுமில்லை, விண்ணுலகும் மண்ணுலகு மில்லை, நக்ஷத்ரங்கள் இல்லை என்பது இதன் பொருள், ப்ரளய காலத்தில் எது இருக்கின்றதோ அது தானே காரணமாம். அப்போதிருந்தது நாராயணன் மட்டும் தானே! ஆகவே ஜகத்காரணத்வம் அவனைச் சார்ந்ததேயாம், இந்த நாராயணனே ஸத், ப்ரஹ்ம, ஆத்மா, முதலான சப்தங்களால் வெவ்வேறு உபநிஷத்தில் சொல்லப்படுகிறுர்.

இப்படித்தான் நிர்ணயம் செய்யவேண்டும் என்பதை ''சாகபசுந்யாயம்'' என்கின்ற மீமாம்ஸா ந்யாயம் நிர்ணயம் செய்கிறது. சாகபசு ந்யாயமாவது ஒரு இடத்தில் ஒரு பொருளை பல பொதுச் சொற்களால் குறித்துப் பின் அதே பொருளை அதற்குரிய சிறப்புப் பெயரால் குறித்தால் கீழ் சொல்லப்பட்ட பொதுச் சொற்களுக்கும் அச் சிறப்புச் சொல்லின் பொருளையே சொல்ல வேண்டும் என்பதாம். இதற்கோர் உதாஹரணத்தையும் மீமாம்ஸகர்களே காட்டியுள்ளனர். அதுவருமாறு, பசுவைக் கொண்டு யாகம் செய் என்று ''பசுநா யஜேத'' என்பதால் வேதம் விதிக்கின்றது. பசு என்றால் எது எனின் நான்கு கால்களையுடைய அனைத்தையும் குறிக்கும் பொதுவான சொல் அது. ஆகவே நாயும் பசு தான் நரியும் பசு தான். இத்தகைய சொல்லை ஸாமாந்ய சப்தம்—பொதுச் சொல்—என்பர். ஆகவே எதைக் கொண்டு யாகம் செய்வது என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றது. அவ்விடத்திலேயே பின்வரும் வாக்யம் ''சாகஸ்ய வபாயா:'' என்பது. இது



வேதத்தில் சொல்லப்பட்ட பசு ஆடே என விளக்குகிறது. சாகம் என்றால் ஆடு, ஆட்டின் உறுப்புகளைக் கொண்டு ஹோமம் செய்யச் சொல்கிறது. இங்கு முதலில் சொன்ன ''பசு'' என்ற சொல் ஸாமாந்ய சப்தம்—பொதுச் சொல், ஆனுல் ''சாகம்'' என்பது சிறப்புச் சொல்—விசேஷ சப்தத்தின் அர்த்தத்தில் பர்யவஸாநம் செய்கிறோம்—முடிக்கிறோம், இப்படி ஸாமாந்ய சப்தங்களை விசேஷ சப்தத்தால் சொல்லப்பட்ட விசேஷத்தில் பர்யவஸாநம் செய்து இரண்டு சொற்களும் அந்த விசேஷத்தையே சொல்கின்றன என முடிவெடுப்பதே ''சாகபசு ந்யாய''மாம், இந்த ந்யாயத்தைக் கொண்டே ஸாமாந்ய சப்தங்களான ஸத், ப்ரஹ்ம, ஆத்மா போன்ற சப்தங்களை விசேஷ சப்தமான நாராயண சப்தத்தால் சொல்லப்பட்ட விசேஷத்தில் பர்யவஸாநம் செய்து ஸ்ரீமந் நாராயணனே ஜகத்காரணமாவர் என முடிவு செய்ய வேண்டும்.

### நாராயணனே பரம்பொருள் என்பதை தைத்திரீய, நாராயண உபநிஷத்துக்கள் விளக்குகின்றன

१०४. ''यमन्तस्समुद्रे कवयो वयन्ति'' इत्यारभ्य, ''नैनमूर्ध्वं न तिर्यञ्चं न मध्ये परिजग्रभत् । न तस्येशे कश्चन तस्य नाम महद्यशः । न सन्दृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम् । हृदा मनीषा मनसाऽभिक्लृप्तो य एनं विदुरमृतास्ते भवन्ति'' इति सर्वस्मात् परत्वम् अस्य प्रतिपाद्य, ''न तस्येशे कश्चन'' इति तस्मात् परं किमपि न विद्यते इति च प्रतिषिध्य, ''अद्भ्यस्संभूतो हिरण्यगर्भ इत्यष्टौ'' इति तेन एकवाक्यतां गमयति; तच्च महापुरुषप्रकरणम्; ह्रीश्च ते लक्ष्मीश्च पत्न्यौ'' इति नारायण एवेति द्योतयति ॥

104. ஜகத் காரணத்தைக் குறிப்பதாகிய ஸத், ப்ரஹ்ம, ஆத்மா, போன்ற சப்தங்கள் நாராயணனையே சொல்லுகின்றன என ந்யாயத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு இது வரை விளக்கினுர். தற்போது தைத்திரீய உபநிஷத்தாலும் அக்கருத்தே விளக்கப்பட்டுள்ளது எனக் காட்டுகிறுர்.

''யமந்த: ஸமுத்ரே'' முதலான வாக்யங்கள் தைத்திரீய உபநிஷத்திலிருக்கின்றன. ஸமுத்ரத்தில் சயநித்துக்

கொண்டிருப்பதையே ஜகத்காரண தத்வமாக வித்வான்கள் சொல்கின்றனர் என்கிறது ''அந்த: ஸமுத்ரே'' என்ற வாக்யம், ஸமுத்ரசாயியான நாராயணனையே ''ஸர்வேநிமேஷா ஜஜ்ஞிரே வித்யுத: புருஷாததி'' என்ற மேலுள்ள வாக்யம் வர்ணிக்கிறது. நிமேஷம், மணி, முதலான பகுப்புகள் மின்னல் போன்ற வர்ணமுடையவனிடத்திருந்து உண்டாகின்றன என்பதிதன் பொருள். மின்னல் போலொளிர்பவன் நாராயணனே ''ஆதித்யவர்ணம் தமஸஸ்துபாரே' என்ற ச்ருதி நாராயணன்தான் சூர்யன் போல் ப்ரகாசிப்பவன் என்றும் அவனே ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கும் மேல் வஸிப்பவன் எனவும் ஓதுகிறது. இவை போன்ற வாக்யங்கள் நாராயணன் தான் காரணம் எனக் கூறுகின்றன.

மேலும் ''யமந்த: ஸமுத்ரே'' என ஆரம்பித்து ''நைநமூர்த்வம்'' முதலிய வாக்யங்களைக் கூறி ''ய ஏநம் விது: அம்ருதா: தேபவந்தி'' என முடித்து, உடன் ''அத்ப்ய: ஸம்பூதோ ஹிரண்யகர்ப: இத்யஷ்டௌ'' என்ற வாக்யத்தையும் கூறியுள்ளது, இப்படிக் கூறியுள்ளதின் கருத்தாவது ''அத்ப்ய: ஸம்பூத:'' எனத் தொடங்கும் எட்டு ருக்குகளுடன் சேர்த்துப் பொருள் கொள்ள வேண்டும் என்பதாம், இதனால் அந்த எட்டு ருக்குகளால் விளக்கப்படும் வஸ்துவும் ''நைநமூர்த்வம்'' என்பதால் விளக்கப்படும் வஸ்துவும் ஒன்றே என்று சொன்னதாயிற்று.

பரமாத்மா இங்கு அங்கு என்றில்லாது எங்கும் வ்யாபித்துள்ளவன். ஆகவே அவனுக்கு மேல் பாகம், கீழ் பாகம், இடைப்பாகம், குறுக்குப் பகுதி போன்றவை வழங்க முடியா. ஆகவே அவனை மேல் பகுதியில் பார்த்தேன் என்பன போன்று சொல்ல இயலாது, மேல் நோக்கி வளரும் மரங்கள் வடிவத்தினனாகவும், குறுக்காக உள்ள பசு போன்ற விலங்குகளின் வடிவத்தினனாகவும், இடைப்பட்ட மனித வடிவத்தினனாகவு முள்ளவனாய், ஸ்தாவரம், ஜங்கமம் என்ற அனைத்து வடிவினனாகவுமுள்ள அவனை அறிந்தவரெவருமிலர். அப்பரமாத்மாவுக்கு ஆணையிடுபவர் எவருமிலர், அவன் புகழ் அளவு கடந்தது, அவன் உருவம் கண்களுக்குப் புலப்படாதது, இப்பரமாத்மாவை பக்தியாலும் சுத்தமான மனஸாலுமே



அறிய முடியும், அப்படி அறிபவர் ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுபடுவர் என்பது ''நைநமூர்த்தவம்'' என்பதன் பொருள். இந்த ருக்குகளால் ஜகத்காரணமான பரம புருஷன் எல்லோருக்கும் ஈச்வரன் என்பதும் அவனே மோக்ஷமளிப்பவன் என்பதும் விளக்கப்பட்டது, இப்படி இவன் உயர்வை விளக்கி அவனை ஆளுபவர் எவருமிலர் என ''நதஸ்யேசே'' என்பதால் விளக்குகிறது, இதனால் பரம புருஷனிலும் மேம்பட்ட தத்வம் வேறெதுவுமில்லை என்பதாயிற்று. இருந்தும் அவன் எவன் என்பதுத் தெளிவாகவில்லை.

ஆகவே இப்பகுதியுடன் ''அத்ப்ய: ஸம்பூத:'' என்ற அநுவாகத்தையும் ''ஹிரண்யகர்ப:'' என்ற எட்டு வாக்யங்களையும் சேர்த்துக் கொள்க என்கிறது தைத்திரீயம். ''அத்ப்ய: ஸம்பூத:'' என்ற அநுவாகம் நாராயணனையே பரம புருஷன் என்கிறது, அதில் ''ஹ்ரீஸ்ச தேலக்ஷ்மீஸ்ச பத்ந்யௌ'' என்ற வாக்யமுள்ளது, ஹ்ரீ: என்ற பூதேவியும் லக்ஷ்மியும் உனது மனைவிகள் என்பது பொருள். இவர்களை மனைவிகளாகக் கொண்டவன் நாராயணனன்றி வேறு யார்! ஆகவே அவனே பரதத்வம், அவனே ஜகத்காரணன், அதுவே பரப்ரஹ்மம் என தைத்திரீயம் விளக்கியுள்ளது.

ஹிரண்யகர்ப: என்ற சொல்லும் நாராயணனையே சொல்கிறது. ''ஹிரண்யகர்போ பூகர்ப:'' என்பது ஸஹஸ்ரநாமம்.

நாராயணனே பரதத்வம் என்பதும் பிறதேவதைகள் அவன் விபூதிகள் என்பதும் நாராயணானுவாகத்தால் ஸித்திக்கின்றது

(१०५) अयमर्थः नारायणानुवाके प्रपञ्चितः — ''सहस्रशीर्षं देवम्'' इत्यारभ्य, ''स ब्रह्मा स शिवः सेन्द्रः सोऽक्षरः परमः स्वराट्'' इति सर्वशाखासु परतत्त्वप्रतिपादनपरान्, अक्षर - शिव - शम्भु - परब्रह्मपरंज्योतिः - परतत्त्व - परायण - परमात्मादिसर्वशब्दान्, तत्तद्गुणयोगेन नारायण एव प्रयुज्य, तद्व्यतिरिक्तस्य समस्तस्य तदायत्तताम्, तद्व्याप्यताम्, तदाधारताम्, तन्नियाम्यताम्, तच्छेषताम्,

तदात्मकतां च प्रतिपाद्य, ब्रह्मशिवयोरपि, इन्द्रादिसमानाकारतया तद्विभूतित्वं च प्रतिपादितम् ॥

इदं च वाक्यं केवलपरतत्त्वप्रतिपादनपरम्, अन्यत् किञ्चिदपि अत्र न विधीयते । अस्मिन् वाक्ये प्रतिपादितस्य सर्वस्मात् परत्वेन अवस्थितस्य ब्रह्मणः वाक्यान्तरेषु ''ब्रह्मविदाप्नोति परम्'' इत्यादिषु उपासनादि विधीयते ॥

*105.* கீழ் சொன்ன கருத்து நாராயணாநுவாகத்தில் விவரமாகக் கூறப்பட்டுள்ளது. ''ஸஹஸ்ர சீர்ஷம் தேவம்''; என்பதிலிருந்து நாராயணாநுவாகம் தொடங்குகின்றது. அனைத்து வேத சாகைகளிலும் பரதத்வத்தை விளக்குமிடங்களில் அக்ஷர, சிவ, சம்பு, பரப்ரஹ்ம, பரஜ்யோதி:, பரதத்வ, பாரயண, பரமாத்மா, போன்ற சப்தங்கள் ப்ரயோகம் செய்யப்பட்டுள்ளன. பல சாகைகளிலும் உள்ள இச்சப்தங்கள் யாவும் நாராயணனையே சொல்கின்றன எனத் தெளிவாக்குகின்றன நாராயணாநுவாகம். அப்படிச் சொல்லக் காரணம் யாதெனின் இச் சப்தங்களால் விளக்கப்பட்டுள்ள அனைத்து குணங்களும் நாராயணன் ஒருவனிடமே பூர்ணமாக அமைந்துள்ளன. எனவே நாராயணனையே இச் சொற்கள் அவன் குணங்களையிட்டுச் சொல்கின்றன. மேலும் பிறபிற உபநிஷத்துகளில் மேற்சொன்ன சொற்களால் உபாஸிக்கப்படுவதாகிய தத்வம் வழங்கப்பட்டுள்ளது. இப்படி உபாஸிக்க வேண்டியதாக அக்ஷர சிவாதி சப்தங்களால் பிற உபநிஷத்துகளில் சொன்ன தத்வமும் நாராயணனே. பரப்ரஹ்ம உபாஸநம் எங்கெங்கு எந்தெந்த சொற்களால் விதிக்கப்பட்டிருந்தாலும் அவை யாவும் நாராயணனையே சாரும் என்கிறது நாராயணாநுவாகம். மேலும் இவ்வுலகிலுள்ளனவான அனைத்து சேதந அசேதந வஸ்துக்களும் நாராயணனுக்கு அதீனமானவைகள். அவ்வவற்றின் உள்ளினும் புறத்தினும் நாராயணன் வ்யாபித்துள்ளான். இவை யனைத்தும் நாராயணனால் தாங்கப்பட்டுள்ளன. நாராயணனே இவைகளை ஆளுநன். அவன் ஆளுகைக்கு உட்பட்டவை இவை அனைத்தும்.



நாராயணன் தான் இவற்றிற்குத் தலைவன், அவனடிமைகளிவை, நாராயணன் இவற்றுள் ஆத்மாவாகப் புகுந்துள்ளானாகையால் அவனே இவற்றுக்கு ஆத்மாவாகிறான். இவை அவனுக்கு உடலாகின்றன என்றிப்படிப் பல விசேஷங்களை விவரித்துக் கடைசியில் ''ஸப்ரஹ்மா ஸசிவ:, ஸேந்த்ர:, ஸோக்ஷர:, பரம: ஸ்வராட்'' என்கிறது. அந்த நாராயணனே ப்ரஹ்மா, அவனே சிவன், அவனே இந்திரன், அவனே முக்த ஜீவன் என்கின்றதிது. இந்திரனைப் போன்றே ப்ரஹ்மாவும் சிவனும் நாராயணனின் விபூதிகளே, அவனாளுகைக்கு உட்பட்டவர்களே என்கிறது. இப்படியாக நாராயணனை அனைத்திலும் உயர்ந்த தத்வமாகச் சொல்கிறது. நாராயணனின் பரதத்வத்தை நிலை நாட்டுவதே இந்த அநுவாகத்தின் நோக்கமாம். அதைத் தவிர்த்துப் பிறிதொன்றும் இதில் விளக்கப்படவில்லை.

அனைத்து உபநிஷத்துகளும் பரப்ரஹ்மத்தை உலகுக்கு அந்தராத்மாவாகப் போதிக்கின்றன. பரப்ரஹ்மம் எது என ஸந்தேஹம் தோன்றின் அதை ''ஏஷ ஸர்வபூத அந்தராத்மா அபஹதபாப்மா திவ்ய: தேவ: ஏகோ நாராயண:'' என்ற ஸுபால உபநிஷத் வாக்யம் போக்குகின்றது. நாராயணன் தான் அனைத்து பூதங்களுள்ளும் ஆத்மாவாகியுள்ளான். அவன் எக்குற்றமுமற்றவன் என்கின்றது. இதனால் ஸர்வ பூதங்களுள்ளும் அந்தராத்மாவாக இருப்பவனே பரப்ரஹ்மம், அவனே நாராயணன், அவனே தத்வம் என்பது தேறிற்று. ஆகவே பல்வகை உபநிஷத்துகளில் ஸத், ஆத்மா, சிவ:, போன்ற பலவகைகளான சப்தங்களால் பரமாத்மாவான நாராயணனே ஜகத்காரணமாகச் சொல்லப்படுகிறான் என்பது ஸித்தித்தது. ஆகவே தேவதாந்தரங்களைச் சொல்லும் ஹிரண்யகர்ப சிவாதி பதங்களைக் கண்டு இது தேவதாந்தரபரமோ என ஸந்தேஹம் எவர்க்கும் எப்போதும் எழாது.

காரணவாக்யம், புருஷஸூக்தம், நாராயணாநுவாகம் ஆகியவற்றின் துணைகொண்டு நாராயணன் தான் பரதத்வம், அவனே பரப்ரஹ்மம் என ஸித்தித்தபின் அவனை உபாஸநம் செய்ய விதிக்கின்றது ''ப்ரஹ்மவித் ஆப்நோதிபரம்'' என்பது.

பரப்ரஹ்மம் இது எனத் தெளிவாகத் தெரிந்த பின்பன்றே அதன் உபாஸனையை விதிக்கும் வாக்யம் எழமுடியும்; இது தான் பரப்ரஹ்மம் எனத் தெரியாது போனால் எதை த்யானம் செய்வது! ஆகவே பல ப்ரமாணங்கள் ஸ்ரீமந் நாராயணன் தான் பரப்ரஹ்மம் என நிர்ணயம் செய்தபின் அந்நாராயணனை உபாஸனை செய்ய விதிக்கின்றது ''ப்ரஹ்மவிதாப்நோதிபரம்'' என்பது. உண்மைநிலை இதுவாகையால் மோக்ஷத்துக்கான உபாஸனையை விதிக்கும் வாக்யங்களில் தேவதாந்தரங்களின் ஸம்பந்த ஸந்தேஹமும் உண்டாக வழியில்லை, எங்கேனும் அப்படி இருந்தாலும் அந்த தேவதாந்தர சப்தம் நாராயணனையே சொல்வதாகக் கொண்டு நாராயண உபாஸனையே விதித்துள்ளதாகக் கொள்ள வேண்டும் எனத்தேறிற்று.

அதர்வசிக உபநிஷத்தும் நாராயணனையே போற்றுகிறது

१०६. अतः ''प्राणं मनसि सह करणैः'' इत्यादिवाक्यं सर्वकारणे परमात्मनि करणप्राणादि सर्वं विकारजातम् उपसंहृत्य, तमेव परमात्मानं सर्वस्य ईशानं ध्यायीत इति, परब्रह्मभूतनारायणस्यैव ध्यानं विदधाति ॥

''पतिं विश्वस्य'', ''न तस्येशे कश्चन'' इति तस्यैव सर्वेशानता प्रतिपादिता । अत एव ''सर्वैश्वर्यसंपन्नः सर्वेश्वरः शम्भुः आकाशमध्ये ध्येयः'' इति नारायणस्यैव परमकारणस्य शम्भुशब्दवाच्यस्य ध्यानं विधीयते, ''कश्च ध्येयः'' इत्यारभ्य ''कारणं तु ध्येयः'' इति कार्यस्य अध्येयतापूर्वक कारणैकध्येयतापरत्वात् वाक्यस्य ॥

तस्यैव नारायणस्य परमकारणता, शम्भुशब्दवाच्यता च परमकारणप्रतिपादनैकपरे नारायणानुवाक एव प्रतिपन्ना इति, तद्विरोधि - अर्थान्तरपरिकल्पनं कारणस्यैव ध्येयत्वविधिवाक्ये न युज्यते ॥

*106. அதர்வசிக உபநிஷத்திலிருந்து சில வாக்யங்களைப் பூர்வபக்ஷி எடுத்துக் காட்டி இவை சிவன் த்யானத்தையே விதிக்கின்றன என்றான், அதற்கு ஸமாதாநம் தற்போது அளிக்கப்படுகிறது.*



''ப்ராணம் மநஸி ஸஹ கரணை: நாதாந்தே பரமாத்மநி ஸம்ப்ரதிஷ்டாப்ய த்யாயீத ஈசாநம் ப்ரத்யாயிதவ்யம்'' என்பது அதர்வசிக உபநிஷத் வாக்யம், இது ஈசாநம் த்யாயீத என முடிவதால் சிவனை த்யாநம் செய்யும்படி விதிக்கிறது என்பது பூர்வபக்ஷியின் கருத்து. இதன் பொருள் இந்த்ரியங்கள் ப்ராணன் முதலிய விகார வஸ்துக்கள் பரமாத்மாவிடம் லயமாகின்றன என்ற அநுஸந்தானத்துடனும், அனைத்துப் பதார்த்தங்களும் பரமாத்மாவுக்குச் சேஷ பூதங்கள் என்ற அநுஸந்தானத்துடனும் மனதில் லயித்துள்ள இந்திரியங்களுடன் முக்யப்ராணனை— ஜீவாத்மாவை— நாதாந்தத்தில்— அர்த்த மாத்திரையின் அவஸாநத்தில்— பரமாத்மாவிடம் உபஸம்ஹாரம் செய்யப் பட்டவைகளாக அநுஸந்தானம் செய்து கொண்டு த்யாநம் செய்ய வேண்டிய தத்வமாகிய ஈசனை த்யானம் செய்க என்பதாம், இப்படி த்யானிக்க வேண்டிய தத்வமான ஈசன் சிவனல்லன், பரமாத்மாவே, ஏனெனில் ஸர்வஸ்ய வசீ ஸர்வஸ்ய ஈசாந:'' என்கிற உபநிஷத்துப் பரமாத்மாவைத்தான் எல்லோருக்கும் ஈசனாக-ஈச்வரனாகச் சொல்லிற்று, மேலும் ''பதிம் விச்வஸ்ய'', ''ந தஸ்யேசே கச்சந'' என்ற இரண்டு உபநிஷத் வாக்யங்களும் விச்வத்துக்கு— உலகுக்கு— நாராயணனையே ஸ்வாமியாகச் சொல்லிற்று, மேலும் நாராயணனுக்கு ஆணையிட்டு ஆளுபவன் எவருமில்லை எனவும் சொல்லியுள்ளது, இவ்வாக்யத்தால் நாராயணன் தான் ஈசாநன்— கட்டளை யிடுபவன்— என்பது ஸித்திக்கிறது. அதேபோல் நாராயணன் தான் த்யானிக்க வேண்டிய வஸ்து என்பதும் அவனைத்தான் த்யானிக்கச் சொல்கிறது என்பதும் கிடைக்கிறது.

த்யாநம் செய்ய வேண்டிய வஸ்து எது என்பதைத் தீர்மானித்துச் சொல்கிறது ''காரணம் து த்யேய: ஸர்வைச்வர்ய ஸம்பந்த: ஸர்வேச்வர: சம்பு: ஆகாசமத்யே'' என்ற ச்ருதி, சேதநா சேதந ரூபமாக உள்ள இவ்வுலகுக்குக் காரணமாவதும், அனைத்தையும் அடக்கியாளத் தக்கதுமான ஸர்வேச்வரத் தன்மையை உடையதும், ஸர்வவிதமான ஐச்வர்யங்களுடன் கூடியதும் மோக்ஷமாகிய சுகத்தைக் கொடுப்பதால் ''சம்பு'' என்ற பெயரை உடையதுமான பகவத் தத்வம் தான் ஹ்ருதய

ஆகாச மத்தியில் த்யானிக்கத்தக்கது என்பது இதன் பொருளாம். இங்குள்ள ''சம்பு:'' என்ற சொல் சிவனைச் சொல்லவில்லை. சம்-சுகம், மோக்ஷமாகிய சுகம், பவதி= உண்டாகின்றது. அஸ்மாத்-இவனிடமிருந்து என்ற வ்யுத்பத்தியால் விரியால்—சம்பு சப்தம் மோக்ஷமளிப்பவனான நாராயணனையே சொல்கிறது. நாராயணன் ஒருவனேயன்றோ மோக்ஷமளிப்பவன். ''விச்வாக்ஷம்'', ''விச்வசம்புவம்'' என்ற நாராயண அநுவாகத்திலுள்ள வாக்யம் ''சம்பு'' என்ற சொல்லால் நாராயணனையே குறிக்கிறது. ''சம்பு: ஸ்வயம்பூ: த்ருஹிண:'' என்ற நிகண்டு சம்பு சப்தத்தால் நான்முகனைக் குறிக்கின்றது. ஆகவே சம்பு சப்தம் சிவனை ஒருவனையே குறிக்கும் என்பது கிடையாது.

அதர்வசிக உபநிஷத்தும் சிவனை த்யானம் செய்யச் சொல்லவில்லை. நாராயணனையே த்யானிக்கச் சொல்கிறது என்பது இனி விளக்கப்படுகிறது.

இவ்வுபநிஷத்தின் ஆரம்பத்தில் ''கஸ்ஸத்யேய:''— த்யாநம் செய்ய வேண்டியது எது- என ஒரு வினா எழுப்பப்பட்டுள்ளது. இவ்வினாவிற்கு விடையாக ''காரணம் து த்யேய:''— ஜகத் காரணமான தத்துவத்தை த்யானிக்க வேண்டும்- என்ற விடையையும் அதுவே அளிக்கிறது. இதன் கருத்தென்ன? த்யானம் செய்யத்தக்கது உலகுக்குக் காரணபூதமான தத்வமேயன்றி கார்யமான- உண்டாவதாகிய- வஸ்துக்களன்று, கார்ய வஸ்துவின் த்யாநத்தால் நன்மை கிட்டாது, காரண வஸ்து த்யாநத்தால் நன்மை கிட்டும் என்பதன்றோ இதன் கருத்தாயிற்று.

ஆகவே இவ்வுபநிஷத்து த்யானிக்கத் தகுந்த வஸ்து எது என்பதைத் தெரிவிக்க வந்ததேயன்றி இந்த வஸ்து ''ஜகத்காரணம்'' என்பதைத் தெரிவிக்க வந்ததன்று என்பது அதன் வினா விடைகளிலிருந்தே தெரிகின்றது. சாஸ்த்ரங்களில் ஜகத்காரணமாக ப்ரஸித்தமாயுள்ள வஸ்துவை த்யானிக்க வேண்டும் என்பதை விளக்கவே வந்தது இவ்வுபநிஷத்து.

உலகுக்கு முக்ய காரணவஸ்து எது என்பதை விளக்குகின்ற நாராயண உபநிஷத்து நாராயணன் தான் ஜகத்துக்கு



மூலகாரணம். அவன் சம்பு சப்தத்தால் சொல்லப்படுபவன் என்பதை விளக்குகிறது. ஆகவே அக்காரண வஸ்துவே த்யாநம் செய்யத் தக்க தென்பதை விளக்குவதே இவ்வுபநிஷத்தின் முக்ய நோக்கம்.

சிவன் ஜகத்காரணன் என்பதை ஸாதிப்பதற்கோ அவனை த்யாநம் செய்யச் சொல்லி விதிப்பதற்கோ முனைவதன்று இவ்வுபநிஷத்து.

நாராயணன் என்ற சொல் பெயர்ச்சொல். உலகிலும் சாஸ்த்ரங்களிலும் இந்த நாராயணன் என்ற சொல்லால் ச்ரிய: பதியான வ்யக்தி விசேஷமே சொல்லப்படுகிறது. ஆனால் சம்பு என்ற சொல் சம்—பவதி—அஸ்மாத்— என்ற வ்யுத்பத்தியால்— தொகை விரியால்— சுகத்தைத் தருபவர் அனைவரையும் சொல்லத் தகுதியுடையதாக ஆகின்றது, ''சம்பு: ஸ்வயம்பூ: த்ருஹிண:'' என்ற நிகண்டுவும் வேறொன்றுக்கும் பொதுவாக சம்பு சப்தத்தைச் சொல்லுகிறது. பொதுச் சொல்லை— ஸாமான்ய சப்தத்தை, சிறப்பான வஸ்து விசேஷத்தில் கொண்டு முடிப்பதே—பர்யவஸாநம் செய்வதையே சாஸ்த்ரங்களும் ஏற்கின்றன. ஆகையாலும் சம்புசப்தம் நாராயணனையே சொல்லும்.

### நாராயணனே பரம் பொருள் என ச்வேதாச்வதரமும் சொல்கிறது

१०७. यदपि ''ततो यदुत्तरतरम्'' इत्यत्र पुरुषादन्यस्य परतरत्वं प्रतीयते - इत्यभ्यधायि; तदपि, ''यस्मात्परन्नापरमस्ति किञ्चित् यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित्'' इत्यत्र यस्मात् अपरम् - यस्मात् अन्यत्, किञ्चिदपि परं नास्ति; केनापि प्रकारेण पुरुषव्यतिरिक्तस्य परत्वं नास्ति - इत्यर्थः, अणीयस्त्वम् - सूक्ष्मत्वम्, ज्यायस्त्वम् - सर्वेश्वरत्वम्; सर्वव्यापित्वात्, सर्वेश्वरत्वात् अस्य, एतद्व्यतिरिक्तस्य कस्यापि अणीयस्त्वम्, ज्यायस्त्वं च नास्ति इत्यर्थः ''यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित्'' इति पुरुषादन्यस्य कस्यापि ज्यायस्त्वं निषिद्धम् इति, तस्मादन्यस्य परत्वं न युज्यते इति प्रत्युक्तम् ॥

कस्तर्हि अस्य वाक्यस्य अर्थः? अस्य प्रकरणस्योपक्रमे ''तमेव विदित्वातिमृत्युमेति - नान्यः पन्था विद्यतेऽयनाय'' इति पुरुषवेदनस्य अमृतत्वहेतुताम्, तद्व्यतिरिक्तस्य अपथतां च प्रतिज्ञाय, ''यस्मात्परं नापरमस्ति किञ्चित्.... तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्'' इत्येतदन्तेन पुरुषस्य सर्वस्मात् परत्वं प्रतिपादितम् । यतः पुरुषतत्वमेव उत्तरतरं, ''ततो यदुत्तरतरम्'' पुरुषतत्वम्, तदेव अरूपम्, अनामयम्, ''य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति । अथेतरे दुःखमेवापियन्ति'' इति पुरुषवेदनस्य अमृतत्वहेतुत्वम्, तदितरस्य च अपथत्वं प्रतिज्ञातं, सहेतुकमुपसंहृतम् । अन्यथा उपक्रमगतप्रतिज्ञाभ्यां विरुध्येत ।

पुरुषस्यैव शुद्धिगुणयोगेन शिवशब्दाभिधेयत्वम् ''शाश्वतं शिवमच्युतम्'' इत्यादिना ज्ञातमेव । पुरुष एव शिवशब्दाभिहितः इति अनन्तरमेव वदति - ''महान् प्रभुर्वै पुरुषः सत्त्वस्यैष प्रवर्तकः इति ॥

107. சிவ பாரம்யத்தை-மேன்மையைத் தெரிவிப்பதாக பூர்வபக்ஷி சொன்ன வாக்யங்களுள் ''ததோயதுத்தரதரம்'' என்பதும் ஒன்று. இது ச்வேதாச்வதரத்திலுள்ளது. இதை அடிப்படையாகக் கொண்டு சிவனே பரம புருஷன் என பூர்வபக்ஷி விரும்பினன். அது பொருந்தாது என விளக்குகிறார். ''ததோயதுத்தரதரம்'' என்பதற்கு முன் ''யஸ்மாத்பரம் நாபரமஸ்தி கிஞ்சித்'' என்ற மந்த்ரம் படிக்கப்பட்டுள்ளது, இதன் பொருள் எந்த புருஷனை விட வேறான ஒரு வஸ்துவும் பரமான— உயர்ந்ததான— வஸ்துவன்றோ என்பதாம், இங்குள்ள ''யஸ்மாத்'' என்ற சொல்லால் நாராயணன் தான் சொல்லப்படுகிறான் என்பது பூர்வபக்ஷி ஸித்தாந்தி இருவருக்கும் ஸம்மதமே. ஆகவே நாராயணனைத் தவிர்த்த எந்த வஸ்துவும் எவ்வகையிலும் உயர்ந்ததன்று என்பது ஸித்தித்தது, இதன் சேஷமந்த்ரம்— எஞ்ஜிய மந்த்ரம்— ''யஸ்மாத் நாணீயோ ந ஜ்யாயோஸ்தி கஶ்சித்'' என்பதாம், இப்புருஷனைக் காட்டிலும் எவ்வழியிலும் வேறுபட்டதான ஒரு வஸ்துவுக்கும் பரத்வம்— மேன்மை— இல்லை எனச் சொன்னதாயிற்று, அப்படிச் சொன்னதற்குக் காரணமாக



''நாணீய:'' ''நஜ்யாய:'' என்பதைக் கூறுகிறது, அணீய: என்பதற்கு ஸூக்ஷ்மம் என்றும் ஜ்யாய: என்பதற்கு உயர்ந்தது என்பதும் பொருளாம். இப்புருஷன் ஸர்வத்தையும் வ்யாபித்து இருப்பதால் மிகவும் நுண்ணியவனாயினன். அதே போல் அனைவரையும் சாஸநம் செய்து ஆளுபவனாக இருப்பதால் அனைத்திலும் உயர்ந்தவனாயினன். இக்காரணங்களால் இவனையன்றி வேறு ஒரு வஸ்து எவ்வழியிலும் உயர்ந்ததில்லை எனச் சொல்லப்பட்டதாயிற்று, இப்படி எல்லா வஸ்துவுக்கும் அணீயஸ்த்வமும் ஜ்யாயஸ்த்வமும் நிஷேதிக்கப்படுகிற படியால், எப்படி இவனினும் மற்றொன்றுக்கு பரத்வம் சொல்லுவது பொருந்தும்? அப்படிச் சொன்னால் முன் சொன்னதற்கும் பின் சொல்வதற்கும் விரோதம் வரும், ஆகவே பொருள் வேறுதான் சொல்ல வேண்டும்.

அப்படியாயின் ''ததோயதுத்தரதரம்'' என்பதற்கு விரோதம் இல்லாத பொருள் யாது என்ற கேள்வி எழுகின்றதன்றோ! அக்கேள்வியுடனே தொடங்குகிறார் ஸமாதாநம் சொல்வதற்கு ''கஸ்தர்ஹி'' என ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர், இங்கு மந்த்ரங்கள் உள்ள முறையைப் பார்ப்போம்.

1)வேதாஹமேதம் புருஷம் மஹாந்தம்। ஆதித்யவர்ணம் தமஸ: பரஸ்தாத்। தமேவ விதித்வா அதிம்ருத்யுமேதி நாந்ய: பந்தா வித்யதேயநாய।

2)யஸ்மாத் பரம் நாபரமஸ்தி கிஞ்சித் யஸ்மாத் நாணீயோ ந ஜ்யாயோஸ்தி கஶ்சித்। வ்ருக்ஷ இவ ஸ்தப்தோ திவி திஷ்டதி ஏக: தேநேதம் பூர்ணம் புருஷேண ஸர்வம்।

3)ததோ யதுத்தரதரம் ததரூபமநாமயம்। ய ஏதத்விது: அம்ருதா:தே பவந்தி। அதேதரே துக்கமேவாபி யந்தி

4)ஸர்வாநந சிரோக்ரீவ: ஸர்வ பூத குஹாசய:। ஸர்வவ்யாபீ ஸ பகவான் தஸ்மாத் ஸர்வகத: சிவ:।

என்பவை மந்த்ரங்கள் அமைந்துள்ள முறை. முன் பின் விரோதமின்றிப் பொருள் சொல்லும் முறை வருமாறு, ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கும் மேலிருப்பவனும், சூர்யனொளி போன்ற சரீர முடையவனும் மஹா புருஷனுமான ஸ்ரீமந் நாராயணனை

அறிந்த உபாஸகனே ஸம்ஸாரத்தைக் கடக்கிறான். அவனை அடைவதற்கு வேறுவழியில்லை. இதை நானறிவேன் என்பது முதல் மந்த்ரத்தின் பொருள், இதில் இரண்டு ப்ரதிஜ்ஞைகள் செய்யப்பட்டுள்ள, பரம புருஷனின் ஜ்ஞாநம் தான் மோக்ஷஸாதநம் என்பதும், அதைத் தவிர்த்த வேறு வழிகள் நல்லவையல்ல, அவற்றால் மோக்ஷம் கிடைக்காது என்பதுமே அவை, இவ்விரண்டு ப்ரதிஜ்ஞைகளையும் ஸமர்த்திப்பதற்கு வந்த மந்த்ரம் ''யஸ்மாத் பரம்'' எனத் தொடங்கி ''தேநேதம் பூர்ணம் புருஷேண ஸர்வம்'' என்பது வரை உள்ள மந்த்ரம், முன் மந்த்ரத்தால் சொல்லப்பட்ட புருஷன் பல வழிகளிலும் எல்லோரினும் மிகவும் உயர்ந்தவன் என்பதைத் தெரிவிப்பது இது. விரிவான பொருள் கீழே கூறப்பட்டுள்ளது. இப்படிக் கீழ் சொன்ன ப்ரதிஜ்ஞைகளை ஸமர்த்தனம் செய்தபின் முடிவுரை கூறுகிறது ''ததோயதுத்தரதரம்'' என்று, இதன் பொருள். தத:- முன் மந்த்ரத்தில் சொன்ன காரணத்தால், உத்தரதரம் அனைத்திலு முயர்ந்த, யத்-முன் சொன்ன யாதொரு புருஷதத்வமுண்டோ, தத்-அனைத்திலு முயர்ந்த அப்புருஷ தத்வம், அரூபம்-நல்வினை தீவினைகளின் அடிப்படையில் உண்டாகும் உருவமற்றது, அநாமயம்-கர்மத்தால் உண்டாகும் சுக துக்கங்களற்றது. யேஏதத்விது:- எவர் இந்தப் புருஷ தத்வத்தை அனைத்திலும் உயர்ந்த தென்றறிகின்றார்களோ. தே அம்ருதா: ı பவந்தி-அவர்களே அம்ருதத்வத்தை அடைகிறார்கள், அதேதரே அப்படியறியாதவர்கள், துக்கமேவ அபியந்தி-ஸம்ஸாரத்தையே அடைகிறார்கள் என்பதாம்.

பூர்வ பக்ஷீ ''தத: ı'' என்பதற்கு நாம் சொன்ன பொருளைச் சொல்லாது முன் மந்த்ரத்தில் சொன்ன புருஷ தத்வத்திலும் எனப் பொருள் கொண்டு அதனினும் உத்தரதரமானது சிவன் எனப் பொருள் கொள்கின்றனர், அப்படிச் சொன்னால் முன்னுக்குப் பின் விரோதமாம்.

வாக்யங்கள் அமைந்துள்ள முறையைக் கவனத்தில் கொள்ள வேண்டும், முதல் வாக்யத்தால் புருஷதத்வத்தை அறிவது அம்ருதத்வத்துக்குக் காரணம் என்றும், அதைத் தவிர்த்த மற்றை எதுவும் அம்ருதத்வத்துக்கு வழியாகாதென்றும் இரண்டு ப்ரதிஜ்ஞைகள் செய்யப்



படுகின்றன, நடுவிலுள்ள வாக்யத்தால் அந்தப் புருஷ தத்வமே பல காரணங்களால் அனைத்திலும் உயர்ந்ததென விளக்கப்படுகிறது, முடிவுரையாகிய ''ததோ யதுத்தரதரம்'' என்பதால் இதை இவ்விதம் அறிபவர்களே அம்ருதத்வத்தை அடைவர் மற்றவர் அடையார் என விளக்கப்படுகிறது, இதைக் காணும் போது முதலில் பொதுவாகக் ''காரணம்'' எனச் சொன்னதைத் தக்க காரணங்களுடன் மூதலித்து அதுதான் காரணமாகும் என முடிவுரை சொல்வது போல் அமைந்துள்ளவை தெளிவாகப் புலப்படுகின்றதன்றோ!

அம்ருதத்வத்துக்குக் காரணமாக முதலில் சொல்லப்பட்டது புருஷதத்வ வேதநம், ஆகவே முடிவில் சொல்லப்படும் அம்ருதத்வ ஹேதுவும் அந்தப் புருஷதத்வ வேதநமாகவே இருக்க வேண்டுமன்றோ! ஆகவே ''ததோயதுத்தர தரம்'' என்பதற்கு ஸ்ரீ ராமாநுஜர் சொன்ன பொருளே பொருத்த முடையதாம், முதலில் புருஷ தத்வ வேதநம் அம்ருதத்வத்துக்குக் காரணம் எனச் சொல்லிப் பின் முடிவில் அப்புருஷ தத்வத்தைக் காட்டிலும் உயர்ந்த வஸ்து ஒன்று உண்டு, அதை அறிவது தான் அம்ருதத்வஹேது எனச் சொல்வது முன்னுக்குப் பின் முரண்பட்டதாம்.

''யஸ்மாத் பரம் நாபரமஸ்தி கிஞ்சித்'' என்ற ச்ருதிக்கு ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் செய்துள்ள அந்வயமே- சொற்களைச் சேர்ப்பதே-சிறப்புடைத்து, யஸ்மாத் அபரம் கிஞ்சிதபி பரம்நாஸ்தி என அவர் அந்வயம் செய்துள்ளார், உள்ளபடியே யஸ்மாத்பரம் கிஞ்சிதபி அபரம் நாஸ்தி என அந்வயம் கொண்டால் எதனினும் உத்க்ருஷ்டதரமாக வேறு ஒரு வஸ்துவும் இல்லையோ என்று மட்டும் பொருள் கிடைக்கும், இதனால் உத்க்ருஷ்டதரமானது ஒன்றுமில்லை என ஸமநிஷேதம் செய்யப்பட்டதாகாது. ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் செய்துள்ள அந்வயத்திலோவெனின் அவனினும் உயர்ந்த வஸ்துவுமில்லை அவனுக்கு ஸமமுமில்லை என ஸம அப்யதிக உபயநிஷேதம் செய்யப்பட்டதாகும். பகவான் ஸமாப்யதிக தரித்ரன், ஆகையால் உபய நிஷேதத்தைக் காட்டும் அந்வயமே உயர்ந்ததாம்.

அடுத்துள்ள ''ஸர்வாநந சிரோக்ரீவ:'' என்ற மந்த்ரத்திலுள்ள 'சிவ:' என்ற சப்தம் நாராயணனைச் சொல்கிறது. நாராயணன் சிவத்தை— மங்கலத்தைச் செய்பவனுகையாலும் பரம சுத்தனுகையாலும் சிவன் எனப்பட்டான், ஆகவே தான் ஸஹஸ்ரநாமத்தில் ''ஸர்வ: சர்வ: சிவ: ஸ்தாணு:'' என்பதால் விஷ்ணுவின் பெயராக சிவ சப்தம் படிக்கப்பட்டுள்ளது. அதே போல் நாராயண அநுவாகத்திலும் ''சாச்வதம் சிவம் அச்யுதம்'' என நாராயணன் பெயராக சிவ சப்தம் ஓதப்பட்டுள்ளது.

மேலும், ''ஸர்வாநந சிரோக்ரீவ:'' என்ற மந்த்ரம் ''ஸஹஸ்ரசீர்ஷா புருஷ:'' என்ற புருஷ ஸூக்தத்தின் அர்த்தத்தை ஸங்க்ரஹித்துள்ளது, மேலும் ''பகவான்'' என்று பகவத் சப்த ப்ரயோகம் செய்து குணநிதியானமையின் பகவான் என வழங்கப்படும் பரம புருஷனை வர்ணித்துள்ளது. இக்காரணங்களால் சிவசப்தத்துடன் சேர்ந்த இம்மந்த்ரம் பகவானையே வர்ணிக்கிறதென்பது ஸித்திக்கிறது. இம்மந்த்ரத்துக்குப் பிறகு ''மஹாந் ப்ரபுர்வை புருஷ: ஸத்வஸ்ய ஏஷ: ப்ரவர்த்தக:'' என்பதால் மஹாப்ரபுவாயும் உத்தம புருஷனுயுமுள்ள அவன் ஸத்வ குணத்துக்கு நியாமகன் போன்றவனுகையால் ஸத்வ குணத்தைப் பரப்புபவன் என்கிறது, இதனுல் அப்புருஷன் நாராயணன் தான் என்று ஸித்திக்கிறது, ஏனெனில் நாராயணன்தான் ஸாத்விக தேவதை எனப் பல காரணங்களால் ஸ்தாபிக்கப்பட்டுள்ளது. சிவன் தாமஸ தேவதையாவான். இப்படியாக முதலில் உள்ள மந்த்ரத்தாலும் கடையிலுள்ள மந்த்ரத்தாலும் புருஷனை நாராயணனை வர்ணித்ததுடன் ''ஸர்வவ்யாபீ'' என்றும் ''ஸர்வபூதகுஹாசய:'' என்றும் ''ஸர்வாநநசிரோக்ரீவ:'' என்றும் புருஷ ஸூக்தத்தின் அர்த்தத்தைச் சுருக்கிக் கூறும் இடையிலுள்ள மந்த்ரத்தில் சிவசப்தத்தை அமைத்துள்ளதால் அச்சிவ சப்தம் நாராயணனையே குறிப்பதாகும், இதனுல் ச்வேதாச்வர உபநிஷத்து நாராயண பரம் என்று விளக்கப்பட்டது.



...ஏவ கேவல:, ய:பர: ஸ மஹேச்வர: என்ற மந்த்ரங்களும் நாராயணனையே போற்றுகின்றன

१०८. उक्तेनैव न्यायेन ''न सन्न चासच्छिव एव केवलः'' इत्यादि सर्वं नेयम् ॥

किञ्च, अंभस्यपारे इत्यनुवाके ''न तस्येशे कश्चन'' इति निरस्तसमाभ्यधिकसम्भावनस्य पुरुषस्य ''अणोरणीयान्'' इत्यस्मिन्ननुवाके वेद-आद्यन्तरूपतया, वेदबीजभूतप्रणवस्य, प्रकृतिभूत-अकारवाच्यतया महेश्वरत्वं प्रतिपाद्य, दहर पुण्डरीकमध्यस्थाकाशवर्तितया उपास्यत्वमुक्तम् ॥

अयमर्थः 'सर्वस्य वेदजातस्य प्रकृतिः प्रणव उक्तः । प्रणवस्य च प्रकृतिः अकारः । प्रणवविकारो वेदः, स्वप्रकृतिभूते प्रणवे लीनः । प्रणवोऽपि अकारविकारभूतः स्वप्रकृतौ अकारे लीनः । तस्य प्रणवप्रकृतिभूतस्य अकारस्य यः परः - वाच्यः, स एव महेश्वरः' इति । सर्ववाचकजात प्रकृतिभूत - अकारवाच्यः, सर्ववाच्यजातप्रकृतिभूत नारायणो यः, सः महेश्वरः - इत्यर्थः ॥

यथोक्तं भगवता — ''अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा।
मत्तः परतरं नान्यत् किञ्चिदस्ति धनञ्जय ॥''

''अक्षराणामकारोऽस्मि'' इति ।

''अ इति ब्रह्म'' इति श्रुतेः । ''अकारो वै सर्वा वाक्'' इति च वाचकजातस्य अकारप्रकृतित्वम्, वाच्यजातस्य ब्रह्मप्रकृतित्वं च सुस्पष्टम् ।

अतः ''ब्रह्मणः अकारवाच्यताप्रतिपादनात्, अकारवाच्यो नारायण एव महेश्वरः'' इति सिद्धम् । तस्यैव ''सहस्रशीर्षं देवम्'' इति केवल परतत्त्वविशेषप्रतिपादनपरेण नारायणानुवाकेन सर्वस्मात् परत्वं प्रपञ्चितम् । अनेन अनन्यपरेण प्रतिपादितमेव परतत्त्वम्, ''अन्यपरेषु

सर्वेषु वाक्येषु केनापि शब्देन प्रतीयमानं तदेवेति अवगम्यते'' इति, ''शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्'' इति सूत्रकारेण निर्णीतम् ॥

तदेतत् परं ब्रह्म, क्वचित् ब्रह्मशिवादिशब्दावगतमिति केवलब्रह्म - शिवयोः न परत्वप्रसंगः; अस्मिन् अनन्यपरेऽनुवाके तयोरिन्द्रादितुल्यतया तद्विभूतित्वप्रतिपादनात्; क्वचित्, आकाशप्राणादिशब्देन परं ब्रह्माभिहितम् इति भूताकाशप्राणादेः यथा न परत्वम् ।

108. சைவர்கள் வாதம் தற்போது கண்டிக்கப்படுகிறது, அவர்கள் சிவனே ஜகத்காரணம் என்கின்றனர், அவர்கள் வாதம் வருமாறு— ''ஏகோ ஹ வை நாராயண ஆஸீத்'' என்கிற காரணவாக்யம் எப்படி நாராயணன் ஜகத்காரணம் என்கின்றதோ அதே போல் ''யதா தம: தத் ந திவா ந ராத்ரி: ந ஸத் ந சாஸத் சிவ ஏவ கேவல:'' என்கின்ற காரண வாக்யம் சிவனே ஜகத்காரணம் எனச் சொல்கிறது, இதன் பொருளாவது— எப்போது மூலப்ரக்ருதி மட்டும் இருந்ததோ, பகலும் இரவுமில்லையோ, ரூப முடைய வஸ்துவும் உருவமில்லாத வஸ்துவும் இல்லையோ அப்போது சிவன் ஒருவரே இருந்தார் என்பதாம், இதனால் சிவனுக்கு ஜகத்காரணத்வம் ஸித்திக்கிறது, ப்ரளய காலத்தில் இருக்குமதுதானே ஜகத் காரணமாம், மேலும் நாராயணோபநிஷத்தில் ''ய: பர: ஸ மஹேச்வர:'' என்றுள்ளது. இது மஹேச்வர சப்தத்தால் சொல்லப்படும் சிவன்தான் அனைத்து ப்ரஹ்மவித்யைகளாலும் உபாஸிக்கத் தக்கவன் என்கிறது, ஆகவே சிவனை பரப்ரஹ்மமாக ஏன் ஏற்கக் கூடாது? என்பது சைவர்கள் வாதம்.

இதற்குப் பதிலாக ஸ்வாமி ஸாதிப்பதாவது ''ந ஸத் ந சாஸத்'' என்ற வாக்யத்திலுள்ள சிவ சப்தத்தால் நாராயணன் தான் சொல்லப்படுகிறான், சிவனல்லன், ஏனெனில் ஸாமாந்ய விசேஷந்யாயத்தால்- பொதுச் சொல்லால் ஜகத் காரணத்வத்தை விளக்கும் அனைத்துக் காரண வாக்யங்களையும் சிறப்புச் சொல்லால் ஜகத் காரணத்வத்தை விளக்கும் வாக்யத்துடன் சேர்த்துப் பொருள் கொள்ள வேண்டியிருப்பதால், ''நஸத்



நாஸத்'' என்ற வாக்யத்திலுள்ள ''சிவ:'' என்ற சொல் பொதுச் சொல் ஆதலால் ''ஏகோஹவை நாராயண ஆஸீத்'' என்ற வாக்யத்தில் ஜகத்காரணபூதன் நாராயணன் ஒருவனே எனச் சிறப்பித்துப் பெயரைச் சொல்லியிருப்பதால் அதோடு சேர்த்துப் பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளது. அப்படிக் கொள்ளும் போது நாராயணனே அனைவரிலும் உயர்ந்தவன் என்றும் அவனே அனைத்து ப்ரஹ்ம வித்யைகளிலும் உபாஸிக்கத் தக்கவன் என்றும் சாஸ்த்ரங்கள் விளக்குகின்றன, நாராயணனால் நான்முகனுக்கும் சிவனுக்கும் படைப்பும் அழிவும் சொல்லப்பட்டுள்ளன. சிவ: மஹேச்வர: என்ற சப்தங்கள் பல பொருளுடைய சொற்களாம், ஆகவே பொதுச் சொல்லாயின. நாராயணன் போன்ற விசேஷச் சொல்லோடு சேர்த்துத்தான் அவற்றிற்குப் பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளது, எனவே அவன்தான் ஜகத்காரணன் என ஸித்திக்கிறது, இவை யாவும் கீழே விளக்கப்பட்டவைகளே.

இதேபோல் ''ய:பர:ஸ மஹேச்வர:'' என்ற வாக்யமும் நாராயணனையே மஹேச்வரன் என்கிறது. ''யத்வேதாதௌ ஸ்வர: ப்ரோக்த: வேதாந்தே ச ப்ரதிஷ்டித:। தஸ்ய ப்ரக்ருதிலீநஸ்ய ய: பர: ஸ மஹேச்வர:'' என்பது பூர்ணமான மந்த்ரம். ப்ரணவம் ஸ்வத: ஸித்தமான மந்த்ரம்— அதற்கு மந்த்ரமாம் தன்மை பிறிதொன்றைச் சார்ந்ததன்று. ஏனைய மந்த்ரங்கள் ப்ரணவத்துடன் சேர்ந்தபின்பே மந்த்ரங்கள் ஆகின்றன, ஆகவே ப்ரணவம் ஏனையவற்றிற்கு மந்த்ரமாம் தன்மையைத் தோற்றுவித்துக் கொண்டுத் தனக்குத்தானே மந்த்ரமாக உள்ளது. வேதத்தை ப்ரணவம் உண்டுபண்ணுவதாலும், தன்னிடம் லயமாக்கிக் கொள்வதாலும் அது வேதத்தின் ஆரம்பத்திலும் முடிவிலும் ப்ரதிஷ்டிதமாக இருக்கிறது எனச் சொல்லப்படுகிறது, இக்கருத்து ''ஓங்கார ப்ரபவா: வேதா:'' முதலான வாக்யங்களால் ஸித்திக்கிறது, இப்படி வேதங்களுக்கு ப்ரணவம் காரணமாக இருப்பதால் அது வேதத்துக்கு விதை எனப்படுகிறது, இப்ப்ரணவத்துக்குக் காரணமாக இருப்பது அகாரம், இந்த அகாரத்தில் மறைந்து கொண்டு அகாரத்தின் ரூபத்தைத் தரித்துக்கொண்டு அந்த அகாரத்தால் சொல்லப்

படுவதாகிய அர்த்தம் யாதொன்று உண்டோ அது தான் மஹான் ஈச்வரன் எனப்படுகிறது என்பது தான் இந்த மந்த்ரத்தின் அர்த்தம், அகாரத்துக்கு விஷ்ணு என்பது அர்த்தமாம். ''அகாரோ விஷ்ணுவாசக:'' என்பது ப்ரமாண வாக்யமாகும். விஷ்ணு என்பதும் நாராயணன் என்பதும் ஒரே பொருளுடையன, ஆகவே இம் மந்த்ரம் நாராயணனையே குறிக்கின்றது.

இப்படிப் பொருள் சொல்லாது ''மஹேச்வர:'' என்ற சொல் சிவனை மஹானான ஈச்வரன் என்றும் நாராயணனை அவனினும் சிறிய ஈச்வரன் என்றும் சொல்கிறது எனச் சொன்னால் ''நதஸ்யேஸேகஸ்சந'' । என்ற வாக்யத்தால் நாராயணனுக்கு ஆணையிடுபவர் எவருமிலர் எனச் சொன்னது பொருந்தாதுபோம்.

அனைத்து வேதங்களுக்கும் மூலகாரணம் ப்ரணவம், ப்ரணவத்துக்கு மூலகாரணம் அகாரம், ப்ரணவத்திலிருந்து உத்பத்தியாகும் வேதம் ப்ரணவத்திலேயே லயமாகிறது. இதே போல் அகாரத்திலிருந்து உத்பத்தியாகும் ப்ரணவமும் தனக்குக் காரணமான அகாரத்திலேயே லயமாகிறது, அகாரம் மட்டும் எஞ்சி இருக்கிறது, இந்த அகாரத்துக்கு வாச்யமான அர்த்தம் அந்த மஹேச்வரனும், அனைத்து வாசக சப்தங்களுக்கும் முக்ய மூலகாரணமாக இருப்பது அகாரம், அனைத்து வாச்ய அர்த்தங்களுக்குப் பரம மூலகாரணமாக இருப்பவன் நாராயணன், இவ்விரண்டு மூலகாரணங்களுக்கும் உள்ள தொடர்பு வாச்ய வாசக ஸம்பந்தமாகும், அனைத்து சப்தங்களுக்கும் காரணமான அகாரம் வாசகமாகவும், ஸர்வ வாச்யத்துக்கும் காரணமான நாராயணன் அந்த அகாரத்துக்கு வாச்யமான அர்த்தமாகவும் உள்ளான், இவ்வர்த்தம் கீதையில் பகவானால் ''அஹம் க்ருத்ஸ்நஸ்ய ஜகத: ப்ரபவ: ப்ரலய: ததா ॥ மத்த: பரதரம் நாத்யத் கிஞ்சிதஸ்தி தநஞ்சய'' என்ற ச்லோகத்தால் சொல்லப்பட்டுள்ளது, தநஞ்சயனே நான்தான் இவ்வுலக மனைத்தின் உத்பத்திக்கும் ப்ரலயத்துக்கும் காரணமாக உள்ளேன். நான்தான் அனைத்திலும் உயர்ந்தவன் என்னிலும் உயர்ந்த பிறிதொன்று கிடையாது ''அக்ஷராணாம் அகா ரோஸ்மி'' எழுத்துகளில் நான் அகாரமாவேன் எனக் கூறி



அகாரத்துக்கும் தனக்குமுள்ள வாச்ய வாசக பாவ ஸம்பந்தத்தை வெளியிட்டுள்ளான். ''அ இதிப்ரஹ்ம'' என்ற ச்ருதி வாக்யமும் அகாரத்துக்கும் ப்ரஹ்மத்துக்கும் உள்ள வாச்ய வாசக பாவ ஸம்பந்தத்தை வெளியிடுகிறது, ''அகாரோ வை ஸர்வா வாக்'' என்ற வேத வாக்யமும் அகாரத்தை ஸர்வ சப்தங்களுக்கும் காரணமாகச் சொல்கிறது. இப்படிச் சொல்லியதால் தோன்றும் கார்ய காரணபாவ ஸலத்தை இட்டு அகாரத்துக்கும் அனைத்து சப்தங்களுக்கும் அபேதம் சொல்லப்பட்டதாயிற்று, இதனால் அகாரவாச்யமான ப்ரஹ்மமும் அகார வாச்யமான நாராயணனும் ஒன்றே, வேறுபட்டதன்று எனத் தேறிற்று, இந்த நாராயணனைத்தான் மஹேச்வரன் என்கிறது மேற்சொன்ன மந்த்ரம், அப்படியே அவனை தஹர வித்யையில் உபாஸநம் செய்யத்தக்கவராகவும் சொல்கிறது. தஹர வித்யையாவது ஹ்ருதய கமலத்தின் மத்யத்திலுள்ள ஆகாசத்தில் வஸிக்கும் பரப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பதேயாம்.

மேற்படி மந்த்ரத்தால் மஹேச்வரனாக வர்ணிக்கப்பட்ட நாராயணனையே தான் நாராயணாநுவாகம் ஸர்வச்ரேஷ்ட தத்வமாகப் போதிக்கின்றது. அவனே உயர்ந்த தத்வம் என்பதைப் பலவழிகளில் வெளியிடுகிறது. இவ்வநுவாகம் பரதத்வ நிர்ணயம் ஒன்றையே குறிக்கோளாகக் கொண்டது. மற்றெதிலும் இதற்கு நோக்கில்லை. ஆகையால் நாராயணன் தான் பரதத்வம் ஆவான்.

ஒன்றைத் துதி செய்யும் முறையிலோ அன்றி ஏதேனும் பயனை வேண்டும் முறையிலோ அமைந்துள்ள வாக்யங்களே தேனினும் தேவதாந்தரத்தின் பெயர் காணப்பட்டு அதில் பரமபுருஷனுக்கே உரிய குணங்களும் சொல்லப்பட்டிருப்பின் அங்கு அந்த வாக்யத்தில் உள்ள தேவதாந்தர சப்தத்தால் நாராயணனே சொல்லப்பட்டவனாவான் என ப்ரஹ்ம ஸூத்ரகாரர் கூறியுள்ளார், அவர் அப்படிச் சொன்ன ஸூத்ரம் ''சாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யா து உபதேச: வாமதேவவத்'' என்பதாம். உலகில் தேவதாந்தர விஷயமாக ப்ரஸித்தமான ப்ரஹ்மா சிவன் போன்ற சப்தங்களும் பரதத்வமான நாராயணனையே போதிக்கும் என்பதில் இரண்டு முறைகள் உள்ளன.

ஒன்று தேவதாந்தரத்தைச் சொல்லும் சொல், வ்யுத்பத்தியால்— விரியால்— பரப்ரஹ்மத்தை ப்ரதிபாதித்தல்— விளக்குதல்— என்பதாம், இம்முறை பயன் படுமிடம் எவ்விடம் எனின் எந்த ஒரு வாக்யத்தில் சிவாதிதேவதாந்தர சப்தம் ப்ரயோகம் செய்யப்பட்டு அந்த சிவாதி தேவதைகளுக்கு அஸாதாரணமான-அவர்கட்கே உரிய பார்வதீபதித்வம் போன்ற தர்மங்களைச் சொல்லாது பரப்ரஹ்மத்துக்கே உரிய ஜகத் காரணத்வ, ஸர்வேச்வரத்வ, மோக்ஷமளிக்கும் தன்மை முதலிய தன்மைகள் சொல்லப்பட்டுள்ளனவோ அங்கு ஆம்.

இரண்டாவது முறை-ப்ரயோகம் செய்யப்பட்டுள்ள ப்ரஹ்மாதி சப்தங்கள் முதலில் ப்ரஸித்தமான நான்முகனைச் சொல்லி அதன்பின் அவனுக்கு அந்தர்யாமியான ப்ரஹ்மத்தை ப்ரதிபாதித்தலாம், இம்முறை பயன்படுமிடம் எங்கு தேவதாந்தரத்துக்கே உரிய தர்மங்களுடன் பரமாத்மாவுக்கே உரிய தர்மங்களும் போதிக்கப்பட்டுள்ளனவோ அங்காம்.

''சாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யா து'' என்பதன் கருத்து— கௌஷீதகிப்ராஹ்மணம் என்பது ஒரு உபநிஷத்து, அதிலுள்ள வரலாறு வருமாறு— ப்ரதர்தனன் என்பவன் ஒரு ஸமயம் இந்திரனிடம் சென்றான். மனிதர்களுக்கு எது மிகவும் உயர்ந்த ஹிதமோ அதை எனக்கு உபதேசிக்க வேண்டும்'' என வேண்டினான், அப்போது இந்திரன் ''மாமேவ உபாஸ்வ'' என்னையே உபாஸநம் செய் என உபதேசித்தான், இதன் உள் கருத்தை ஸூத்ரகாரர் விசாரித்துள்ளார். ஹிததமத்தை— மிக உயர்ந்ததை— உபதேசி என ப்ரதர்தனன் கேட்டுள்ளான். அதற்கு பதிலாக என்னை-இந்திரனை-உபாஸி எனச் சொல்வது ஹிததமமாகாது. ஆகவே என்னையே உபாஸிப்பதுதான் ஹிததமம் எனச் சொல்லும் போது ''மாம்'' என்ற சப்தத்தால் தமக்கு அந்தர்யாமியாக உள்ள பரமாத்மாவையே குறிக்கோளாகக் கொண்டு அப்படி உபதேசம் செய்தான் என்றும், அப்படிச் செய்வது சாஸ்த்ரம் கற்றுத் தேர்ந்தவர் வழக்கமென்றும் நிர்ணயம் செய்துள்ளார். ஸூத்ரத்தின் பொருள் உபதேச:- இந்த்ரன் செய்த உபதேசம், சாஸ்த்ரத்ருஷ்ட்யா=''ஏஷ ஸர்வ பூத அந்தராத்மா''- நாராயணன்



பூதத்தினுள்ளும் அந்தராத்மாவாக உள்ளான் என்ற சாஸ்த்ரத்தின் அடிப்படையில் செய்ததாகும், வாமதேவவத் - வாம தேவர் செய்த உபதேசம் போல் என்பதாம், வாமதேவர் செய்த உபதேசத்தை உதாஹரணமாகக் காட்டியுள்ளார் ஸூத்ரகாரர்.

வாமதேவர் என்ற மஹர்ஷி அப்படி உபதேசம் செய்ததாக ''ப்ருஹதாரண்யகம்'' என்ற உபநிஷத்தில் காணக்கிடைக்கிறது, பரமாத்மா ஜீவாத்மாவை சரீரமாகக் கொண்டுள்ளமையால் ஜீவாத்மாவைக் குறிக்கும் ''நீதான்'' என்பன போன்ற சப்தங்கள் பரமாத்மாவிடம் முடிவடையும் என்கின்றதது. ஆகவே சில காரண வாக்யங்களில் ப்ரஹ்மா சிவன் முதலானவர் ஜகத்காரணமாகச் சொல்லப்பட்டிருந்தால் அவ்விடங்களில் அந்த சப்தங்கள் அவர்களுக்கு அந்தர்யாமியான நாராயணனிடம் முடிவடைகின்றன எனக் கொள்ள வேண்டும் என்பது கருத்து, ஏனப்படிக் கொள்ள வேண்டுமெனின் நாராயணநுவாகத்தில் ''ஸ ப்ரஹ்மா ஸ சிவ: ஸேந்த்ர:'' என்பதால் ப்ரஹ்மா முதலான எல்லோரும் இந்திரனைப் போல் பரப்ரஹ்மத்தின் விபூதியைச் சேர்ந்தவர்களே எனச் சொல்லப்பட்டிருப்பதால் அப்படிச் சொல்ல வேண்டும்.

இமாநி ஹ வா பூதாநி ஆகாசாதேவ ஸமுத்பத்யந்தே''— இந்த பூதங்களெல்லாம் ஆகாசத்திலிருந்தே உண்டாகின்றன- எனச் சொல்லியுள்ளது, அப்படியே ''இமாநி பூதாநி ப்ராணமேவ அபிஸம் விசந்தி''— ப்ராணனே ஜகத்காரணமான வஸ்து என்றும் சொல்லப்பட்டுள்ளது, இங்குள்ள ஆகாசம் ப்ராணன் முதலான சப்தங்களால் பரமாத்மாவே சொல்லப்படுகிறான். ஐம்பூதங்களிலொன்றான ஆகாசம் முதலியவையல்ல என வேதாந்திகள் நிச்சயம் செய்துள்ளனர், அதே போல் தான் சிவன் முதலான சப்தங்களுக்கும் ஈண்டுப் பொருள் கொள்ள வேண்டும்.

### வ்யோமாதீத சிவதத்வவாத கண்டநம்

१०९. यत्पुनरिदमाशङ्कितम् :- ''अथ यदिदमस्मिन् ब्रह्मपुरे दहरं पुण्डरीकं वेश्म, दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः, तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम्,

तद्वाव विजिज्ञासितव्यम्'' इत्यत्र आकाशशब्देन जगदुपादानकारणं प्रतिपाद्य, तदन्तर्वर्तिनः कस्यचित् तत्त्वविशेषस्य अन्वेष्टव्यंता प्रतिपाद्यते; अस्य आकाशस्य नामरूपयोः निर्वाहकत्वश्रवणात्, पुरुषसूक्ते पुरुषस्य नामरूपयोः कर्तृत्वदर्शनाच्च, आकाशपर्यायभूतात् पुरुषात् अन्यस्य अन्वेष्टव्यतया उपास्यत्वं प्रतीयते'' इति ॥

अनधीतवेदानाम्, अदृष्टशास्त्रविदाम् इदं चोद्यम् । यतः तत्र श्रुतिरेव अस्य परिहारमाह; वाक्यकारश्च ।

दहरोऽस्मिन्नन्तराकाशः किं तत्र विद्यते यदन्वेष्टव्यम् यद्वावविजिज्ञासितव्यम्'' इति- चोदिते, ''यावान्वा अयमाकाशः तावानेषोऽन्तर्हृदय आकाशः'' इत्यादिना, अस्य अकाशशब्दवाच्यस्य परमपुरुषस्य अनवधिकमहत्त्वम्, सकलजगत्कारणतया सकलजगदाधारत्वं प्रतिपाद्य, ''अस्मिन् कामाः समाहिताः'' एष आत्मा अपहतपाप्मा विजरो विमृत्युः .... सत्य संकल्पः इति, अपहतपाप्मत्वादि, सत्यसङ्कल्पत्वपर्यन्तगुणाष्टकं तस्मिन् निहितमिति, परमपुरुषवत्, परमपुरुषगुणाष्टकस्यापि पृथग्विजिज्ञासितव्यता प्रतिपिपादयिषया, ''तस्मिन् यदन्तस्तदन्वेष्टव्यम्'' इत्युक्तम्'' इति श्रुत्यैव सर्वं परिहृतम् ॥

एतदुक्तं भवति - ''किं तदत्र विद्यते यदन्वेष्टव्यम्'' इत्यस्य चोद्यस्य - ''तस्मिन् सर्वस्य जगतः स्रष्टृत्वम्, आधारत्वम्, नियन्तृत्वम् शेषित्वम्, अपहतपाप्मत्वादयो गुणाश्च विद्यन्ते'' इति परिहारः - इति ॥

तथा च वाक्यकारवचनम् : - ''तस्मिन् यदन्तः' इति कामव्यपदेशः'' इति । काम्यन्ते इति कामाः, अपहतपाप्मत्वादयो गुणा इत्यर्थः ॥

एतदुक्तं भवति - ''यत् एतत् दहराकाशशब्दाभिधेयम्, निखिलजगदुदयविभवलयलीलम्, परं ब्रह्म, तस्मिन् यत् अन्तर्निहितम्,



...नवधिकातिशयम्, अपहतपाप्मत्वादिगुणाष्टकम्, तत् उभयमपि ...न्वेष्टव्यम् - विजिज्ञासितव्यम् इति ।

यथाऽऽह - ''अथ य इहात्मानमनुविद्य व्रजन्त्येतांश्च सत्यान् ...मांस्तेषां सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति'' इति ॥

109. வ்யோமாதீதவாதம் எனச் சொல்லப்படும் வாத மொன்று அநுவதிக்கப்பட்டு நிராகரிக்கப்படுகிறது. வ்யோமாதீத வாதிகள் ''அதயதிதம்'' எனத் தொடங்கும் சாந்தோக்ய உபநிஷத் வாக்யத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டு புருஷ ஸூக்தம் முதலியவற்றால் ப்ரதிபாதிக்கப்படும் நாராயணனிலும் மிக உயர்ந்த வேறு வஸ்து ஒன்று உள்ளதென்றும், அதுதான் பரம புருஷார்த்தத்தை அடைய விரும்புபவர்களால் உபாஸிக்கத் தகுந்தது எனவும் வாதிக்கின்றனர், அவ்வாக்யத்தில் ஆகாச சப்தத்தால் நாராணன் குறிப்பிடப்படுகிறான். வ்யோம என்பதற்கு ஆகாசம் என்பது பொருள். அதீத என்பதற்குக் கடந்த என்பது பொருள். ஆகாசம் எனச் சொல்லப்படும் நாராயணனிலும் உயர்ந்த வேறு ஒரு வஸ்துவை பரப்ரஹ்மமாக வாதிப்பவர்கள் என்பது பொருள், எனவே இவர்கள் வ்யோமாதீத வாதிகள் எனப்படுகின்றனர். சாந்தோக்யம் உண்மையில் அப்படி விளக்குகின்றதா என்பதே தற்போது விசாரிக்கப்படுகிறது.

''அதயதிதம் அஸ்மிந் ப்ரஹ்மபுரே தஹரம் புண்டரீகம் வேச்ம தஹரோஸ்மிந் அந்தர ஆகாச: தஸ்மிந்யதந்த ததந்வேஷ்டவ்யம் தத்வாவ விஜிஜ்ஞாஸிதவ்யம்'' என்பது சாந்தோக்யத்திலுள்ள வாக்யம், இதன் பொருள் அஸ்மிந் ப்ரஹ்ம புரே— பரப்ரஹ்மத்துக்கு இருப்பிடமாயுள்ள இந்த உபாஸகன் உடம்பில், பரப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பதற்காக அது சரீரத்தினுள் அமர்ந்துள்ளது, இவ்வுடல் பரப்ரஹ்மம் வாழுமிடமாதலால் ப்ரஹ்மபுரம் எனப்பட்டது, இதில் ஒன்பது த்வாரங்கள் இருப்பதால் பட்டணத்துக்குச் சமானமாயிற்று, யதிதம் தஹரம் புண்டரீகம் வேச்ம-மிகச் சிறியதாயும் தாமரைப் பூ போன்றதுமான ஹ்ருதயமாகிற யாதொருஸ்தாநம் உளதோ, அஸ்மிந் அந்த: தஹர ஆகாச:— அந்தஹ்ருதயத்தினுள்

யாதொரு அத்யல்பமான ஆகாசமுண்டோ, தஸ்மிந் அந்த: யத் அந்த ஆகாசத்தினுள் யாதொன்றுளதோ, தத் அந்வேஷ்டவ்யம் அதுவே தேடத் தகுந்தது, தத் விஜிஜ்ஞாஸிதவ்யம்- அது உபாஸிக்கத் தகுந்தது என்பதாம், இங்குள்ள ஆகாச சப்தத்தால் பரம புருஷஞன நாராயணன் சொல்லப்படுகிறுன். ஏனெனில் ஆ-ஸமந்தாத் காசதே இதி ஆகாச: என்ற வ்யுத்பத்தியை— தொகை விரியை— அநுஸரித்து அந்நாராயணன் எங்கும் வ்யாபித்து ப்ரகாசிப்பதால் ஆகாசம் எனப்படுகிறுன்.

மேலும் இவ்வாகாசத்தின் விவரணமாக இதே உபநிஷத்தில் ஆகாசோ ஹ வை நாம ரூபயோ: நிர்வஹிதா என்ற வாக்யம் காணக்கிடைக்கிறது. இது ஆகாச சப்தத்தால் சொல்லப்படுபவன் தான் நாம ரூபங்களுக்கு— பெயர் உருவங்களுக்கு— நிர்வாஹகன் என்கிறது. ''ஸர்வாணி ரூபாணி விசித்ய தீர:, நாமாநி க்ருத்வாபிவதந் யதாஸ்தே என்கின்றன புருஷ ஸூக்த வாக்யம். பரமபுருஷஞன நாராயணன்தான் நாம ரூபங்களைச் செய்விப்பவன் என்கிறது, இவ்விரண்டு வாக்யங்களையும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும் போது புருஷ ஸூக்தத்தால் வர்ணிக்கப்பட்ட பரம புருஷனும் ஆகாச சப்தத்தால் வர்ணிக்கப்பட்ட பரம புருஷனும் ஒருவரே எனத் தேறிற்று. இந்த ஆகாசத்தினுள் இருப்பதைத்தான் த்யானிக்கச் சொல்கிறது ச்ருதி.

ஆகாச சப்தவாச்யஞன நாராயணனுக்குள் இருப்பது யாது? என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றதன்றே! இதற்கு பதிலாகச் சைவர்கள் சொல்வது அதுதான் சிவதத்வம் என்பதே, தஹரவித்யையால் ப்ரதிபாத்யஞன நாராயணனுள் இருந்து கொண்டு அவனுக்கு நியாமகஞகவும் சிவதத்வம் உள்ளது, ஆகவே சிவதத்வம் நாராயணனிலும் உயர்ந்ததாயிற்று. ஆகவே அதன் உபாஸநம் தான் இங்கு விதிக்கப்படுகிறது என்கின்றனரவர்.

இதற்கு ஸ்வாமி ஸாதிக்கும் ஸமாதானமாவது— எவர் உபநிஷத் முழுவதையும் அத்யயனம் செய்யாததோடு வேதாந்த சாஸ்த்ரத்தை நன்கு கற்க வில்லையோ அவர்களால்தான் இப்படிப் பேசமுடியும், ஏனெனில் உபநிஷத்தே இந்த



ஸந்தேஹத்தை எழுப்பி அதற்கு விடையையும் அதுவே தருகிறது. அந்த வாக்யம் ''தஹரோஸ்மிந் அந்தர ஆகாச: கிம் தத்ர வித்யதே யத் அந்வேஷ்டவ்யம் யத்வாவ விஜிஞ்ஞாஸிதவ்யம்' என்பதேயாம், இதன் அர்த்தமாவது ஹ்ருதய கமலத்தினுள் இருக்கும் ஆகாசமோ மிகச் சிறியது அதனுள் என்ன இருக்க முடியும்? எதன் ச்ரவணமநந நிதித்யாஸனங்கள் விதிக்கப்படுகின்றன என்பதாம், மிகச் சிறிய அந்த ஆகாசத்துள் எதுவும் இருக்க வல்லதன்று என்ற கருத்தால் கேட்கப்பட்டதாம் இக்கேள்வி.

கேள்வியைக் கேட்டதோடு நின்றுவிடவில்லை ச்ருதி. விடையையும் அதுவே அளிக்கிறது. இதோவிடை. ''யாவாந் வா அயமாகாச: தாவாநேஷ: அந்தர்ஹ்ருதயே ஆகாச:'' என்பதேவிடை. கருத்தாவது ஹ்ருதய கமலத்துள் இருக்கும் ஆகாசத்தைச் சிறிதென நினைக்க வேண்டாம். அயமாகாச: - நமது கண்களுக்கு வெளியில் புலப்படும் ஆகாசம், யாவாந் - எத்துணை பெரியதோ, தாவாந் - அத்துணை பெரியது. எது? அந்தர்ஹ்ருதய ஆகாச: - ஹ்ருதய கமலத்துள் இருக்கும் ஆகாசமும். ஏனெனில் ஹ்ருத கமலத்தில் வாழும் ஆகாசம் ஸ்ரீமந்நாராயணனானமையினாலும், அவன் விபுவானமையினாலும் அவன் மிகப் பெரியவனாயினன். அவனை சிறியவனாக நினைக்கக் கூடாது என நாராயணனின் மஹிமையை வர்ணிக்கிறது. மேலும் ''உபே அஸ்மிந் த்யாவாப்ருதிவீ'' போன்ற வாக்யங்களால் இவன் விண்ணுலகம் மண்ணுலகம் போன்ற அனைத்து உலகங்களுக்கும் ஆதாரமாக உள்ளான். அனைத்து உலகங்களும் அவனுள் வைக்கப் பட்டுள்ளன என்கிறது. இப்படி அவனிடமுள்ள பல விசேஷங்களை வர்ணித்துவிட்டு ஆகாசத்தினுள் இருப்பது யாது? என்ற வினாவிற்கு ஸமாதாநமாக ''அஸ்மிந் காமா: ஸமாஹிதா:'' என்பதைச் சொல்கிறது. தஹர சப்தவாச்யனான நாராயணனுள் கல்யாண குணங்கள் மிக உள்ளன. அவை பக்தர்களுக்கு மிகவும் விருப்பமானவை என்கிறது. அக்குணங்கள் எவை என்பதையும் ச்ருதியே ''ஏஷ அபஹதபாப்மா விஜர: விம்ருத்யு: விசோக: அவிஜிகத்ஸ: அபிபாஸ: ஸத்யகாம:

ஸத்யஸங்கல்ப:'' என்பதால் விளக்குகின்றது. இப்பரமாத்மா பாபம், முதுமை, இறப்பு, துன்பம், பசி, நீர் வேட்கை போன்ற தோஷங்களற்றவன் என்பதும் உபயவிபூதி நாயகன் என்பதும், ஸத்ய ஸங்கல்பன் என்பதும் இதன் பொருளாம். தஹராகாச சப்தவாச்யனான பரமாத்மாவை த்யானம் செய்வதுபோல் மேற்சொன்ன எட்டு குணங்களையும் தனித்தனியாக த்யானம் செய்ய வேண்டும் என்கின்றது ''தஸ்மிந் யதந்த: ததந்வேஷ்டவ்யம்'' என்கிற ச்ருதியால். ''கிம் தத்ரவித்யதே யதந்வேஷ்டவ்யம்'' என்ற பாகத்தால் தஹராகாச பரமாத்மாவினுள் யாதுளது எனக் கேட்ட வினாவிற்கு இது விடையாம். அப்பரமாத்மாவினுள் ஜகத் ஸ்ரஷ்ட்ருத்வம் உலகைப் படைத்தல், ஜகதாதாரத்வம் - அதனைத் தாங்கிப் பாதுகாத்தல், ஜகந்நியந்த்ருவம் - அதனை அடக்கியாளுகை, ஜகத்ஸ்வாமித்வம் - அதற்குத் தலைவனாக இருக்கை, அபஹத பாப்மத்வம் இத்துணை செய்தும் தான் எவ்விதப் பாபமுமற்றிருக்கை போன்ற கல்யாண குணங்கள் அவனிடமுள்ளன என்கிறது ச்ருதி. இக்கருத்தையே ''தஸ்மிந் யதந்தரிதி கா மவ்யபதேச:'' என்பதால் வெளியிட்டுள்ளார் காம சப்தத்தால் குணங்களைக் குறித்துள்ளார்.

தஹராகாச சப்த வாச்யமான வஸ்து பரப்ரஹ்ம மாகும். அதனுள் அபஹத பாப்மத்வம் போன்ற மிகவுயர்ந்த எட்டு குண்ங்கள் முக்யமாக உள்ளன. அப்பரமாத்மா, அக்குணங்கள் ஆகிய இரண்டையும் த்யாநம் செய்ய வேண்டும் என்பது இப்பகுதியிலுள்ள அனைத்து ச்ருதிகளையம் ஒன்று சேர்த்துப் பார்த்தால் கிடைக்கும் திரண்ட பொருளாம். சிவனைப் பற்றிய பேச்சுக்கு இங்கு சிறிதுமிடமில்லை. இதுவும் இப்பகுதியிலுள்ள ''அதயஇஹ ஆத்மாநம் அநு வித்ய வ்ரஜந்தி ஏதாந்ஸத்யாந் காமாந் தேஷாம் ஸர்வேஷு லோகேஷு காமசாரோ பவதி'' எற்ற ச்ருதியால் தெற்றென விளங்குகிறது. எந்த ஒரு உபாஸகன் தஹராகாச பரமாத்மாவையும் அவனது கல்யாண குணங்களையும் உபாஸனை செய்து மேலுலகம் செல்கின்றானோ அந்த உபாஸகனுக்கு அனைத்து உலகங்களிலும் அவன் விருப்பம் போல் ஸஞ்சரிக்கும் தகுதியுண்டு. அவன் விருப்பத்துக்கு எங்கும் எவ்வித தடையுமில்லை என்கிறது. இவ்வாக்யத்தில் ஆத்மாநம்



என்பதால் பரமாத்மாவையும், ஸத்யாந் காமாந் என்பதால் அவனது கல்யாண குணங்களையும் தனித்தனியாக வெளிப்படையாகக் கூறியுள்ளது கவனிக்கத் தக்கது.

ஒரு கருத்தைத் தொடர்ந்து விளக்கும் பல வாக்யங்களிருக்கு மிடத்தில் முடிவுரையில் கூறியுள்ள கருத்துக்கு ஏற்பத்தானே அனைத்து வாக்யங்களுக்கும் பொருள் கொள்ள வேண்டும். ஆகவே தஹராகாசம் நாராயணன்தான். அதனுள் இருப்பது அவனது கல்யாண குணங்களேயன்றி சிவனல்லன். ஆகவே தஹரவித்யையால் நாராயணனினும் மேன்மை சிவனுக்குக் கிட்டாது என்பது ஸித்தாந்தமாம்.

இங்கு இரண்டு ஆக்ஷேபங்கள் எழலாம். அவை குணங்கள் உபாஸிக்கத் தக்கவையன்றே. அவற்றை உபாஸிக்கச் சொல்வது எப்படிப் பொருத்த முடைத்தாம்? என்பதும். குணங்களை மட்டும் உபாஸிக்கத் தக்கவையாகச் சொல்வது எப்படிப் பொருந்தும்? நாராயணனையும் உபாஸிக்க வேண்டும் என்றன்றோ சொல்ல வேண்டும்? என்பதாம். இவற்றுக்கு விடை ''தஸ்மிந் யதந்த: ததந்வேஷ்டவ்யம்'' என ச்ருதியே பகவானைப் போல் அவன் குணங்களையும் தேட வேண்டும் - அறிய வேண்டும் - த்யாநம் செய்ய வேண்டும் என விதித்துள்ளது என்பது முதல் ஆக்ஷேபத்துக்கு ஸமாதாநாம். ''தஹரோஸ்மிந் அந்தர ஆகாச: தஸ்மிந் யதந்த:'' என்ற விடத்து ''ச'' என ஒரு எழுத்தை சேர்த்துக் கொண்டு அஸ்மிந் வேச்மநி ய: தஹர: ஆகாச: தஸ்மிந் யதந்த:வர்தி ச ததுபயம் அந்வேஷ்டவ்யம் எனக் கொண்டு ப்ரஹ்மத்துக்கு இருப்பிடமான இவ்வுடலிலுள்ள ஆகாசமென்ன அதனுள்ளிருக்கும் குணங்களென்ன இவ்விரண்டும் தேட வேண்டும் எனப் பொருள் கொள்வதால் இரண்டாம் ஆக்ஷேபத்துக்கு இடமில்லை. வேதத்திலிலாத ''ச'' என்ற எழுத்தை நாம் எப்படிப் புதிதாகச் சேர்த்துக் கொள்ளலாம்? எனில் முடிவுரையிலுள்ள ''ய: இஹ ஆத்மாநம் ஏதாந் ச ஸத்யாந் காமாந் எனச் ''ச'' என்ற எழுத்தைச் சேர்த்து ஆத்மாவையும் குணங்களையும் அறிந்து என முடிவுரை கூறியுள்ளதால் முதலிலும் அப்படிக் கொள்வதே தகுதியுடைத்தாம்.

காமா: என்ற சொல்லுக்குக் குணங்கள் என்ற பொருள் எப்படி கிடைக்குமெனின், காமா: என்பதற்குக் ''காம்யந்தே இதி காமா:'' என்பது வ்யுத்பத்தி. அனைவராலும் விரும்பப் படுவதால் காம சப்தத்துக்குக் ''குணம்'' என்ற பொருள் கிடைத்தது. ''ஸோச்நுதே ஸர்வாந் காமாந் ஸஹ, ப்ரஹ்மணா விபஶ்சிதா என்ற தைத்திரீய உபநிஷத்தில் காம சப்தத்தால் குணங்கள் குறிப்பிடப் பட்டுள்ளவை காணத்தக்கது.

### விஷ்ணுவின் பிறப்பைச் சொல்லும் ச்ருதிகளின் கருத்து விளக்கம்

११०. यः पुनः, कारणस्यैव ध्येयताप्रतिपादनपरे वाक्ये, विष्णोः अनन्यपरवाक्यप्रतिपादितपरतत्त्वभूतस्य कार्यमध्ये निवेशः; सः स्वकार्यभूत तत्त्वसंख्यापूरणं कुर्वतः, स्वलीलया जगदुपकाराय स्वेच्छावतारः इत्यवगन्तव्यः; यथा, लीलया देवसंख्यापूरणं कुर्वतः उपेन्द्रत्वं परस्यैव; यथा च, सूर्यवंशोद्भवराजसंख्यापूरणं कुर्वतः परस्यैव; ब्रह्मणो दाशरथिरूपेण स्वेच्छावतारः । यथा च सोमवंशसंख्यापूरणं कुर्वतो भगवतः भूभारावतरणाय स्वेच्छया वसुदेवगृहेऽवतारः; सृष्टिप्रलयप्रकरणेषु नारायण एव परमकारणतया प्रतिपाद्यते इति पूर्वमेवोक्तम् ॥

*110.* சைவர்கள் செய்யும் பூர்வ பக்ஷத்துக்கு ஸமாதாநம் இதனால் சொல்லப்படுகிறது. அவர்கள் பூர்வபக்ஷமாவது: - ''ப்ரஹ்ம விஷ்ணு ருத்ர இந்த்ரா: தே ஸர்வே ஸம்ப்ரஸூயந்தே'' என்றொரு வாக்யம் அதர்வசிகத்தில் காணப்படுகிறது. அவ்வுபநிஷத்து முதலில் ''கஶ்ச த்யேய:'' - யார் த்யானிக்கத் தக்கவர் எனக் கேட்டுக் கொண்டு விடையாக ''காரணம் து த்யேய:'' - உலகுக்குக் காரணமானது த்யானிக்கப் படவேண்டியது எனச் சொல்லுமிடத்தில் மேற்படி வாக்யமும் உள்ளது. ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு, ருத்ரன், இந்த்ரன் முதலான அனைவரும் ஸ்ருஷ்டிக்கப் படுகிறார்கள் என்பது இதன் பொருளாம். காரணமானதே த்யானிக்கத் தக்கதெனச் சொல்லி அத்துடன் விஷ்ணுவும் படைக்கப்படும் பொருள்களுள் ஒன்று என்று சொல்லியிருப்பதால் எப்படி விஷ்ணுவுக்குக் காரணத்வமும் பரத்வமும் கிட்டும்? ஆகவே விஷ்ணு



த்யானிக்கத் தக்கவரல்லர், எனச் சொன்னதாக ஆகாதோ என்பதே அவர்கள் பூர்வபக்ஷம். இதற்கு ஸமாதானம் அருள்கிறார் ''ய: புந:'' என்பதால். அதர்வசிகத்துக்கு இங்கு நோக்கம் எதிலெனில் காரணம் தான் த்யானிக்க வேண்டும் என்பதை விதிப்பதிலேயே. ஜகத் காரணம் எது என்பதை அது ஈண்டுச் சொல்ல வந்ததன்று. ஜகத் காரணம் எது என்பதை நாம் வேறு உபநிஷத்திலிருந்து அறிய வேண்டியவர்களாயுள்ளோம். ஆகவே பிற உபநிஷத்துக்களைப் பார்க்கும்போது அவற்றிலிருந்து நாராயணனே காரணன் என்பது கிடைக்கிறது. ஜகத் காரணத்தைப் பற்றிப் பேசும் பல பல வாக்யங்களை ஒன்று திரட்டிப் பார்க்கும் போதும், பரதத்துவம் எது என்பதை நிர்தாரணம் செய்வதையே நோக்கமாகக் கொண்ட நாராயணாநுவாகத்தைப் பார்க்கும் போதும் நாராயணன்தான் ஜகத் காரணன் என்றும் அவ்விதமே அவனேதான் பரதத்வம் அவனே பரப்ரஹ்மம் என்பதும் ஸித்திக்கிறது. அதனால் பல உபநிஷத்துகளில் விதிக்கப் பட்டுள்ள ஜகத் காரணனான நாராயணனின் த்யானமே அதர்வசிகத்தால் விதிக்கப் படுகிறது என்ற முடிவு கிடைக்கின்றது.

ஜீவன் எப்படிப் பிறப்பை எய்துகின்றானோ பகவானும் அப்படியே பிறப்பை எய்துகிறான், ஆனால் இரண்டுக்கும் வேறுபாடு மிகுதியாக உள்ளது. அவையாவன: - பகவான் தனது இயல்பை விடாமல் பிறக்கிறான். ஜீவன் தனது ஸ்வபாவத்தை விட்டுப் பிறக்கிறான். பகவானின் சரீரம் அப்ராக்ருதமானது. ஜீவனுடையது ப்ராக்ருதமானது. பகவான் தனது விருப்பத்துக் கிணங்கப் பிறக்கிறான். ஜீவன்தான் செய்த வினைகளால் பிறக்கிறான். பகவான் பிறப்பது உலக நன்மைக்காக. ஜீவன் பிறப்பது வினைப் பயனை அநுபவிப்பதற்காக. இவையாவும் கீதை முதலான ப்ரமாணங்களால் அறியக் கிடைக்கின்றன.

''ஜகதாமுபகாராய ந ஸா கர்மநிமித்தஜா'' என்பது பகவானின் பிறப்பு ஜகத்துக்கு உபகாரம் செய்வதற் காகவேயன்றி கர்மத்தை நிமித்தமாக - அடிப்படையாகக் - கொண்டதன்று என்கிறது. இப்படிப் பல வகைகளில் இரண்டு பிறப்புக்கும் வேற்றுமை இருப்பதால் தான் பகவானின் பிறப்பு அவதாரம் என வழங்கப்படுகிறது. பகவான் ப்ரஹ்மா சிவன் என்னுமிருவருக்கிடையே விஷ்ணுவாக

அவதாரமெடுத்தார். எனவே இம்மூவரும் த்ரிமூர்த்தி என வழங்கப் படுகின்றனர். இப்படிப் பிறந்ததால் ஸங்க்யா பூரணம் செய்தவரானார். ஸங்க்யா பூரணமாவது எண்ணிக்கையின் பூர்த்தி, அதாவது தன்னால் படைக்கப் பட்டுள்ள ஜந்துக்களின் இடையில் தாமும் அவதரித்துத் தன்னுடனேயே அவர்களையும் ஸமமாகச் சேர்த்துப் படிக்கும்படியான ஏற்றத்தை அவர்களுக்கு அளிப்பதேயாம். இப்படிப் பகவான் தமது விருப்பத்தால் லோக க்ஷேமத்துக்காக அவதரிக்கிறார் என்பதும், இதனால் அவர் ஸௌலப்யம் தோன்றுகிறது என்பதுமே "ப்ரஹ்ம விஷ்ணு" என மேலுள்ள வாக்யத்தால் வெளியிடப்படுகிறது. இதில் சொல்லப்பட்ட ப்ரஹ்ம ருத்ர இந்திரன்களின் பிறப்பு பிறப்பேயாம். ஆனால் பகவானின் விஷ்ணுவான பிறப்பு விஷ்ணுவின் அவதாரமாம். இதை சிந்திக்க வேண்டும்.

இம்மட்டுமன்று. பகவான் தமது விளையாட்டால் இந்த்ரனின் தம்பியாக உபேந்த்ரன் என்ற பெயரில் தேவர்களுள் ஒருவராக அவதரித்தார். ஸூர்யவம்ச அரசர்களின் எண்ணிக்கையைப் பூர்த்தி செய்வதன் பொருட்டு அவ்வம்சத்தில் தமது விருப்பத்தால் தசரதரின் மைந்தன் என்ற பெயரில் ராமனாக அவதாரம் செய்தார். அதேபோல் சந்த்ரவம்ச அரசர்களின் எண்ணிக்கையை மேன்மை பெறச் செய்வதற்காக க்ருஷ்ணன் என்ற பெயரில் வசுதேவர் மாளிகையில் அவதரித்தார். இப்படிப் பகவான் செய்த அநேக அவதாரங்களுள் விஷ்ணு என்ற அவதாரமும் ஒன்றாம். இதைத்தான் மேல் சொன்ன ச்ருதி சொல்கிறது. ஆகவே காரணத்வத்துக்கும் பரத்வத்துக்கும் எக்குறையு முண்டாகாது விஷ்ணுவிற்கு. உலகிற்கு நாராயணனே பரம காரணமாகப் பேசப்பட்டுள்ளான் என்பதை முன்னமே சொல்லியுள்ளோம்.

அதர்வசிரமும் நாராயண பரத்வத்தையே செப்புகிறது.

१११. यत्पुनः अथर्वशिरसि रुद्रेण स्वसर्वैश्वर्यं प्रपञ्चितम्, तत् ''सोऽन्तरादन्तरं प्राविशत्'' इति परमात्मप्रवेशादुक्तम् — इति श्रुत्यैव व्यक्तम् ॥

''शास्त्रदृष्ट्या तूपदेशो वामदेववत्'' इति सूत्रकारेण एवमादीनाम् अर्थः प्रतिपादितः ॥



यथोक्तं प्रह्लादेनापि —

''सर्वगत्वादनन्तस्य स एवाहमवस्थितः ।

मत्तस्सर्वमहं सर्वं मयि सर्वं सनातने ॥'' इत्यादि ॥

''अत्र सर्वगत्वादनन्तस्य'' इति हेतुरुक्तः; स्वशरीरभूतस्य सर्वस्य चिदचिद्वस्तुनः आत्मत्वेन, सर्वगतः परमात्मा इति, सर्वे शब्दाः सर्वशरीरं परमात्मानमेव अभिदधतीत्युक्तम् । अतः ''अहम्'' इति शब्दः स्वात्मप्रकारिणं परमात्मानमेव आचष्टे ।

अतः इदमुच्यते ''आत्मेत्येव तु गृह्णीयात् सर्वस्य तन्निष्पतेः'' इत्यादिना अहंग्रहणोपासनं वाक्यकारेण; कार्यावस्थः कारणावस्थश्च स्थूलसूक्ष्मचिदचिद्वस्तुशरीरः परमात्मैव इति ''सर्वस्य तन्निष्पत्तेः'' इत्युक्तम् । ''आत्मेति तूपगच्छन्ति ग्राहयन्ति च'' इति सूत्रकारेण च ॥

*111.* அதர்வசிரஸில் கீழ்வரும் வாக்யங்கள் காணப்படுகின்றன. அவையாவன "தேவா ஹ வை ஸ்வர்கம் லோகம் அகமந் தம் தேவா ருத்ரம் அப்ருச்சன் கோ பவாநிதி । ஸோப்ரவீத். அஹமேக: ப்ரதமம் ஆஸம், வர்தாமி ச நான்ய: கஶ்சித் மத்த: வ்யதிரிக்த: இதி; ஸோந்தராதந்தரம் ப்ராவிசத் திஶஶ்சாந்தரம் ப்ராவிஶத். ஸோஹம் ப்ரஹ்ம இதி । தேவர்கள் ஒரு ஸமயம் ஸ்வர்க லோகம் சென்றனர். அவர்கள் அங்கு ருத்ரனைப் பார்த்து "நீயார்" எனக் கேட்டனர். அதற்கு ருத்ரன் நான் ஒருவனே முன்காலத்தில் இருந்தேன், தற்போதுமிருக்கின்றேன், இனியுமிருக்கப் போகின்றேன். என்னைத் தவிர்த்து வேறெவருமில்லை எனச் சொல்லித் தனது ஸர்வேஶ்வரத் தன்மையை விரிவாக வர்ணநம் செய்துள்ளபடியால் ருத்ரன்தான் பரதத்வமான பரப்ரஹ்மம் என்பது ஸித்திக்கிறது எனச் சைவர் வாதிடுகின்றனர். இதற்கு விடைவருமாறு :- கீழ் ருத்ரனால் சொல்லப்பட்ட ஐச்வர்யங்கள் உண்மையில் ருத்ரனுடையது அல்ல. அவனுள் அந்தர்யாமியாக உள்ள பரமாத்மாவின் ஐச்வர்யமாம். பரமாத்மா தமக்கு அந்தர்யாமியாக உள்ளான் என்பதை ருத்ரன் அறிந்தவனானமையின் அப்பரமாத்மாவின் ஐச்வர்யத்தை ருத்ரன் வர்ணித்தானத்தனை. எப்படி இது புலப்படுகிறதெனின் "ஸ: அந்தராதந்தரம் ப்ராவிசத் திஶஶ்சாந்தரம் ப்ராவிஶத்"

என்ற வாக்யங்களால் தெளிவாகிறது. ஸ: - என்னுள் அந்தர்யாமியாக உள்ள அந்த பரமாத்மா, அந்தராதந்தரம் - சரீரத்துள் உள்ள ப்ராணன் முதலியவற்றின் உள்ளிருக்கும் அந்த ஜீவாத்மாவினுள், ப்ராவிஶத் - புகுந்துள்ளான். அப்படியே, திஶஶ்ச அந்தரம் ப்ராவிஶத் - திசைபோன்ற அனைத்து ஜடபதார்த்தங்களுள் இருக்கும் ஜீவாத்மாவினுள்ளும் ப்ரவேசித்துள்ளான். ஆகவே அனைத்துப் பொருள்களும் பரமாத்மாவை ஆத்மாவாகக் கொண்டுள்ளன எனச் சொல்லியிருப்பதால் தெளிவாகப் புலப்படுகிறது. சராசராத்மகமாக உலகிலுள்ள அனைத்துப் பொருள்களுள்ளும் அந்தராத்மாவாக வீற்றிருக்கும் பரமாத்மா என்னுள்ளுமுள்ளான். எப்படி உலகம் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்டுள்ளதோ அதேபோல் நானும் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாகக் கொண்டவனாயினேன், என அந்தர்யாமியாக உள்ள ப்ரஹ்மத்தின்வரை புத்தியைச் செலுத்தி பரப்ரஹ்மம்தான் உலகவடிவிலுள்ளது என அறிவதுதான் ந்யாய்யமானது. தனது அந்தர்யாமியை அறியாது தன்னைமட்டும் அறிவது பூர்ண அறிவாக ஆகாது. ஆகவே ருத்ரன் தனது அந்தர்யாமியான பரமாத்மாவை எண்ணியே பரமாத்மாவின் ஐச்வர்யத்தை வர்ணித்துள்ளான் என்பது தெற்றெனப் புலப்படுகிறது. தேவரனைவரும் ருத்ரனை நன்கு அறிந்தவர்களே. ஆகவே நீயார்? என அவர்கள் கேழ்க்க வழியில்லை. அவர்கள் அப்படிக் கேட்டது அந்தர்யாமியைப் பற்றியே. ஆகவே ருத்ரன் அந்தர்யாமியின் மஹிமையை வர்ணித்து தேவதைகள் கேள்விக்கு விடையளித்தான் என்பதே பொருத்த முடைத்து. இக்கருத்தை ''ஸோந்தராத்'' என்ற ச்ருதியே தெற்றென விளக்கியுள்ளது.

ஸூத்ரகாரரும் ''ஶாஸ்த்ர த்ருஷ்ட்யா து உபதேஶ: வாமதேவவத்'' என்ற ஸூத்ரத்தால் இக்கருத்தையே வெளியிட்டுள்ளார். ''ப்ரதர்தநவித்யை''யில் இந்த்ரன் ப்ரதர்தனனைப் பார்த்து ''நீ என்னை உபாஸநம் செய்'' எனச் சொன்னதாக உள்ளது. அங்கு அவன் அப்படிச் சொன்னது அவனது அந்தர்யாமியின் உபாஸனையைச் சொன்னதேயாம். என ஸூத்ரகாரர் மேற்சொன்ன ஸூத்ரத்தால் நிர்தாரணம் செய்துள்ளார். உண்மையில் ப்ரதர்தந வித்யையில் பரமாத்மாவின் ஜீவானுப்ரவேசத்தைப் பற்றிய செய்தியே இல்லை. அப்படி இருந்தும் ஸூத்ரகாரர் மேற்படி நிர்ணயத்தைச் செய்துள்ளார். ஆனால் ஈண்டு அநுப்ரவேஶ



வர்ணனை உள்ளது. ஆகவே மிக எளிதாம் மேற்சொன்ன நிர்ணயம் செய்வது. ஆகவே ருத்ரன் செய்த வர்ணனை அவன் பரமாத்மாவைப் பற்றியதே. எனவே பரத்வம் ருத்ரனுக்குக் கிடையாது.

எப்படி இங்கு ருத்ரன் பரமாத்மா தமக்கு ஆத்மாவாக உள்ளான் என்ற எண்ணத்தால் பரமாத்ம மஹிமையை வர்ணித்தானோ அப்படியே பக்த சிகாமணியான ப்ரஹ்லாதனும் வர்ணித்துள்ளான். அவன் வர்ணனை ''ஸர்வ கதத்வாத் அநந்தஸ்ய ஸ ஏவாஹ மவஸ்தித: । மத்த: ஸர்வம் அஹம் ஸர்வம் மயிஸர்வம் ஸநாதநே'' என்பதாம். அநந்தனான பகவான் எங்கும் வ்யாபித்துள்ளான். ஆகவே நானும் அப்பகவானே ஆவேன். என்னிடமிருந்தே அனைத்தும் தோன்றுகின்றன. நானே ஸர்வவஸ்துக்களாவேன். ஸநாதநனாக இருக்கும் என்னிடத்திலேயே அனைத்து வஸ்துக்களும் இருக்கின்றன என்பது இதன் பொருளாம். இதில் ''ஸர்வகத்வாத் அநந்தஸ்ய'' என்பது ஹேதுவாகச் சொல்லப்படுள்ளது . பரமாத்மா எங்கும் வ்யாபித்துள்ளமையால் நான் அப்பரமாத்மாவே என்றான் ப்ரஹ்லாதன். இப்படிச் சொன்னதன் கருத்து அனைத்துச் சேதந அசேதந பதார்த்தங்களும் பரமாத்மாவின் சரீரமாம். பரமாத்மா அவற்றின் ஆத்மாவாம். ஆகவே ஸர்வ சப்தங்களும் தம்மை உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவைச் சொல்லுகின்றன. அஹம் - நான் என்ற சப்தமும் அச்சொல்லைச் சொல்பவனான ஜீவனின் அந்தர்யாமியையே சொல்கிறது. ''நான்'' என எண்ணும் போதும் பரமாத்மாவரை அநுஸந்தாநம் செய்ய வேண்டும். இப்படிப் பரமாத்மபர்யந்தமான அநுஸந்தாநத்துடன் ''நான்'' என ஒருவன் சொன்னானேயாகில் 'அப்பரமாத்மா நானே' எனச் சொன்னது பொருத்த முடைத்தாமன்றோ? இப்படி அஹம் புத்தியை பரமாத்மாவரைச் செலுத்தி உபாஸிப்பது ''அஹம் க்ரஹ உபாஸநம்'' எனச் சொல்லப் படுகிறது. வாக்யகாரரும் ''ஆத்மேத்யேவ து க்ருஹ்ணீயாத் ஸர்வஸ்ய தந்நிஷ்பத்தே:'' என்பதால் இக்கருத்தையே வெளியிட்டுள்ளார். ஸர்வசேதந அசேதநங்களின் உத்பத்திக்கு ப்ரஹ்மம் காரணமாகிறபடியால் அதை எல்லாவற்றுக்கும் ஆத்மாவெனக் கொண்டு உபாஸிக்க வேண்டும் என்பது இதன் கருத்து.

பரமாத்மா கார்யாவஸ்தையில் ஸ்தூல சேதநா சேதநங்களையும், காரணாவஸ்தையில் ஸூக்ஷ்ம சேதநா சேதநங்களையும் சரீரமாக உடைத்தாயிருப்பதால் "ஸர்வத்தின் உத்பத்திக்கும் அவன் காரணம்" எனச் சொல்லப்படுகிறான். வாக்யகாரர் மட்டும் இக்கருத்தைச் சொல்லவில்லை. ஸூத்ரகாரரும் அப்படிச் சொல்லியுள்ளார். "ஆத்மேதி து உபகச்சந்தி க்ராஹயந்தி ச" என்பது அவர் ஸூத்ரம். பகவானைத் தனக்கு ஆத்மாவென்றே அநுஸந்தாநம் பண்ணவேண்டும். அப்படியே முன்னோரான உபாஸகர்கள் உபாஸித்து உள்ளனர். சாஸ்த்ரங்களும் அப்படியே உபதேசிக்கின்றன என்பது இந்த ஸூத்திரத்தின் பொருளாம். ஆகவே ருத்ரன் அதர்வசிக உபநிஷத்தில் பரமாத்ம பர்யந்தமான அநுஸந்தாநம் செய்து பரமாத்ம மஹிமையை வர்ணித்தானேயன்றித் தனது வர்ணனையன்று என்பது தேறிற்று.

### ப்ரஹ்மாவிற்கும் சிவனுக்கும் அந்தர்யாமியாக இருப்பவன் நாராயணனே

११२. महाभारते च, ब्रह्मरुद्रसंवादे, ब्रह्मा रुद्रं प्रत्याह —

"तवान्तरात्मा मम च ये चान्ये देहिसंज्ञिताः" इति । "रुद्रस्य, ब्रह्मणश्च, अन्येषां च देहिनां परमेश्वरो नारायणः अन्तरात्मतयाऽवस्थितः" इति ॥

तथा तत्रैव — विष्णुरात्मा भगवतो भवस्यामिततेजसः ।
तस्माद्धनुर्ज्यासंस्पर्शं स विषेहे महेश्वरः ॥" इति ॥

तत्रैव —
"एतौ द्वौ विबुधश्रेष्ठौ प्रसादक्रोधजौ स्मृतौ ।
तदादर्शितपन्थानौ सृष्टिसंहारकारकौ ॥ इति ॥

"अन्तरात्मतया अवस्थितनारायणदर्शितपथौ ब्रह्मरुद्रौ सृष्टिसंहारकार्यकरौ" इत्यर्थः ॥

*112.* எல்லா ஜீவன்களும் பரமாத்மாவைத் தம் அந்தராத்மாவாகக் கொண்டுள்ளன என்பது முன்னமே ஸித்தித்திருந்தும் ப்ரஹ்ம ருத்ரர்களும் அத்தகையவர்களே என்பதை விசேஷமாகக் காட்டுவதற்காக மஹாபாரத ச்லோகம் இங்கு எடுக்கப் பட்டுள்ளது. மஹாபாரதத்தில் ப்ரஹ்மாவும் ருத்ரனும் பேசிக் கொள்ளும் போது ப்ரஹ்மா ருத்ரனைப் பார்த்துச் சொல்வது "தவாந்தராத்மா" என்பது. உனக்கும் எனக்கும், அதேபோல் சரீரத்தையுடைய அனைத்து ஜீவராசிகளுக்கும் அந்தராத்மாவாக இருப்பவன் ஒருவனே என்கிறான் நான்முகன். இதனால் மஹாபாரதத்தில் த்ரிபுர ஸம்ஹார தேஜஸ்ஸையுடைய ருத்ரனுக்கும் ஆத்மாவாக இருப்பவர் நாராயணனே. ஆகவேதான் தநுஸின் நாணைத்தொட சங்கரன் வல்லவனானான் என்கிறது இவ்வாக்யம். அதே மஹாபாரதத்தில் ப்ரஹ்ம சிவர்களைப் பற்றிச் சொல்லும் போது உள்ளது "ஏதௌ த்வௌ" என்பது. ப்ரஹ்மாவும் சிவனும் தேவதைகளுள் மேன்மையானவர்கள். ப்ரஹ்மா நாராயணனின் அநுக்ரஹத்திலிருந்தும், சிவன் அவர் கோபத்திலிருந்தும் உண்டானவர்கள். இவ்விருவரும் தமக்குள் அந்தர்யாமியாக இருக்கும் நாராயணனால் காண்பிக்கப்பட்ட வழியைப் பின்பற்றியே ஸ்ருஷ்டியையும் ஸம்ஹாரத்தையும் செய்கின்றனர் என்கிறது இந்த ச்லோகம். இவ்வாக்யங்களால் ப்ரஹ்மாவும் சிவனும் பகவானுக்குச் சரீரமாகின்றனர். பகவான் இவர்களுக்கு அந்தர்யாமியாகிறான். இந்த அந்தர்யாமியான பகவானை எண்ணியே அதர்வசிரஸ்ஸில் ருத்ரன் அந்தர்யாமியின் மஹிமையை வர்ணித்துள்ளான் என்பது விளக்கப்பட்டது.

**நாராயணனே ஜகத்காரணம் என்ற விளக்கம் முற்றிற்று**

### சைவமத கண்டம்



११३. निमित्तोपादानयोस्तु भेदं वदन्तः वेदबाह्या एव स्युः; "जन्माद्यस्य यतः", "प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्" इत्यादिवेदवित्प्रणीतसूत्रविरोधात्; "सदेव सोम्येदमग्र आसीत् एकमेवाद्वितीयम्" , "ब्रह्म वनं ब्रह्म स वृक्ष आसीत्, यतो द्यावापृथिवी निष्टतक्षुः", "ब्रह्माध्यतिष्ठद्भुवनानि धारयन्", "सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि, "न तस्येशे कश्चन तस्य नाम महद्यशः", "नेह नानाऽस्ति किञ्चन", "सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः", "पुरुष एवेदं सर्वम्

यद्भूतं यच्च भव्यम्'', ''उतामृतत्वस्येशानः'', ''नान्यः पन्था अयनाय विद्यते'' इत्यादिसर्वश्रुतिगण विरोधाच्च ॥

*113.* இதுவரை உபநிஷத் வாக்யங்களின் துணைகொண்டு நாராயணனே ஜகத்காரண வஸ்து என உபபாதநம் செய்யப்பட்டது. நாராயணன் ஜகத்துக்குக் காரணம் என உபநிஷத்துக்கள் சொன்ன போதும் அவன் உலகுக்கு உபாதாந காரணம் மட்டுமாவான், நிமித்த காரணம் ருத்ரனே என்கின்றனர் சைவர்கள். அவர் கூற்றாவது ''உபாதாநம் து பகவாந் நிமித்தம் து மஹேச்வர:'' என்பது ப்ரஸித்தமான தன்றோ! உலகுக்கு உபாதாந காரணம் நாராயணனே. ஆனால் நிமித்த காரணம் சிவனே. உபாதாந காரணமாக இருப்பது நிமித்த காரணமாக இருப்பதன் அதீநமானது.

உலகில் இது காணக்கிடைக்கிறது. மடக்கு, குடம் முதலியவற்றுக்கு உபாதாநமாக - மூல காரணமாக - இருப்பது மண். நிமித்த காரணம் குயவன். உபாதாந காரணமான மண் நிமித்த காரணமான குயவன் விருப்பத்துக்கு ஏற்பக் குடமாகவும் மடக்காகவும் கலசமாகவும் மாற்ற மடைவதை நாம் காண்கிறோம். இதேபோல் உபாதாந காரணமான நாராயணன் நிமித்த காரணமான சிவனுக்கு அதீநமானவனே. மேற்சொன்ன வாக்யத்தால் உலக உபாதாந காரணமும் நிமித்த காரணமும் வெவ்வேறானது என்பது கிடைக்கிறது. வைதிகர்கள் இவ்விரண்டிற்கும் பேதமில்மையைக் கருத்தாகக் கொண்டு அபிந்ந நிமித்தோபாதாநத்தை - உபாதாந காரணமும் நிமித்த காரணமும் நாராயணனே, வேறல்ல எனச் - சொல்வது நேர்மையற்றதாம் என்கிற்றனர் சைவர். இதற்கு ஸமாதாநம் வருமாறு.

உலக உபாதாந காரண நிமித்த காரணங்களுள் பேதத்தைச் சொல்பவர் வேதத்துக்குப் புறம்பானவர். அவைதிகர்களாவர். ஏனெனின் வேதங்களுள்ளும் ப்ரஹ்ம ஸூத்ரங்களுள்ளும் உபாதாந நிமித்த காரணங்களுள் பேதமின்மை வர்ணிக்கப் பட்டுள்ளது.

ஸூத்ரகாரர் ''ஜந்மாத்யஸ்ய யத:'' என்பதால் நாம்காணும் இவ்வுலகின் உபாதாந காரணமும் நிமித்த காரணமுமாக இருப்பது எதுவோ அதுவே ப்ரஹ்மம் எனச் சொல்லியுள்ளார். மிக நுண்மையான சேதநா சேதநங்களுடன் சேர்ந்த ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணமாம். ஏனெனில் அதுவேயன்றோ உலகமாகப் பரிணமிக்கிறது. ஆகவே இதே ப்ரஹ்மமே ஸங்கல்ப விசிஷ்டமாய்க் கொண்டு உலகின் நிமித்த காரணமு மாகின்றது என்கிறார் இந்த ஸூத்ரத்தில் ஸூத்ரகாரர்.



மேலும் ப்ரக்ருதிஶ்ச ப்ரதிஜ்ஞா த்ருஷ்டாந்த அநுபரோதாத்'' முதலான ஸூத்ரங்களில் ஸூத்ரகாரர் மேற் சொன்ன காரணங்களால் இரண்டு காரணங்களும் ஒன்றே என்கிறார். ப்ரக்ருதிஶ்ச-உலகின் உபாதாந காரணமும் ப்ரஹ்மமே. ப்ரக்ருதி என்பதற்கு உபாதாந காரணம் என்பது பொருள். ப்ரதிஜ்ஞா த்ருஷ்டாந்த அநுபரோதாத். அப்படி ஒத்துக்கொண்டால்தான் ப்ரதிஜ்ஞையும் த்ருஷ்டாந்தமும் விரோதமின்றிப் பொருந்தும் என்பது இந்த ஸூத்ரப் பொருள். சாந்தோக்யத்தில் ஸத்வித்யையில் ''எதை அறிந்தால் எல்லாம் அறிந்ததாகுமோ'' என முதலில் ப்ரதிஜ்ஞை செய்யப்பட்டுள்ளது. இடையில் எப்படி மண் உருண்டையை மட்டும் அறிந்ததால் அம்மண்ணால் செய்யப்பட்ட மடக்கு குடம் போன்ற அனைத்துப் பொருள்களும் அறியப்பட்டன வாகுமோ என உதாஹரணம் கூறப்பட்டுளது. ப்ரஹ்மத்துக்கு உபாதாந காரணத்வத்தை ஒத்துக் கொண்டால்தான் இவை இரண்டும் பொருத்தம் உடையனவாம். உபாதாந காரணமாக இருப்பதுதான் (மண் முதலியன) கார்யவஸ்துவாக (குடம் முதலியனவாக) மாற்ற மடைகின்றது. கார்யமான பொருள் உபாதாநப் பொருளினும் வேறாய் புதியதானதொரு பொருளன்று. ஆகவே உபாதாநத்தை அறிந்தால் அதன் கார்யத்தையும் எளிதில் அறியலாகிறது. இதுபோல் உலகுக் குக்காரணமான கார்யப் பொருள்களும் அறிந்ததாக ஆகும். இப்படி ப்ரதிஜ்ஞை செய்ததால் உலகுக்கு ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணம் என்பது ஸித்திக்கிறது.

மண் உருண்டையை உதாஹரணமாகக் காட்டியதன் மூலம் சொல்லப்படுவது யாதெனின் மண்ணை அறிந்ததால் அதனால் செய்யப்பட்ட குடம் மடக்கு முதலிய பொருள்கள் அறிந்தனவாகின்றன என்பதாம். உலக நிமித்தகாரணம் வேறாக இருக்குமேல் உபாதாந காரணத்தை அறிந்ததால் அதை அறிந்ததாக ஆகாது. அப்படியாயின் முன் சொன்ன ப்ரதிஜ்ஞை பாதிக்கப்படும். அதற்காக ப்ரஹ்மமே நிமித்த காரணமாகவும் ஒத்துக் கொள்ளப் படுகிறது. மேற் சொன்ன ஸூத்ரத்தின்

கருத்து இதுவே. இந்த ஸூத்ரத்தால் உலக நிமித்த காரண உபாதாந காரணங்களுள் பேதமின்மை ஸித்திக்கிறது. வேதவல்லுனரான வேதவ்யாஸரின் மேற் சொன்ன ஸூத்ர கருத்தோடு மாறுபடும் சைவர்களின் கருத்து ஆதரிக்கத் தக்கதன்று.

உபாதாந காரண நிமித்த காரணங்களுள் வேற்றுமை இன்மை ஸூத்ரத்தால் மட்டும் ஸித்திக்கவில்லை. ச்ருதிகளும் பேதமின்மையையே விளக்குகின்றன. அவையாவன.

(1) ''ஸதேவ ஸோம்யேதம் அக்ர ஆஸீத் ஏகமேவாத்விதீயம்'' என்பதும் ஒன்று. பலவகைகளான சேதநங்களாகவும் பலவகைகளான அசேதநங்களாகவும் நம்மால் காணப்படும் இவ்வுலகம் ஸ்ருஷ்டிக்கு முன் அதாவது ப்ரளய காலத்தில் - தத்தம் பெயர் உருவங்களற்று ''ஸத்'' என்ற பெயரில் இருந்தது. பலவகைகளின்றி ஒரே அவஸ்தையை நிலைமையை - அடைந்திருந்தது. அப்படியே நிமித்த காரண மற்றிருந்தது என்கிறது இந்த வாக்யம். இதனால் ''ஸத்'' என்ற சப்தத்தால் சொல்லப்படுவதான ப்ரஹ்மத்துக்குப் ப்ரளய காலத்தில் ஏகத்வாவஸ்தா - ஒன்றாய் இருக்கும் தன்மையும் ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் बहुत्वा வஸ்தையும் - பல பொருளாய் இருக்கும் தன்மையும் ஸித்திக்கிறது. இப்படிச் சொன்னதால் ப்ரஹ்மம் உபாதாந காரணம் என்பது விளக்கப் பட்டதாயிற்று. அத்விதீயம் - இரண்டாவதாக எப்பொருளையும் அப்ப்ரஹ்மம் பெற்றிருக்க வில்லை எனச் சொன்னதால் அதற்கு நிமித்த காரணத்வமும் ஸித்திக்கிறது.

(2) ''ப்ரஹ்ம வநம், ப்ரஹ்ம ஸ வ்ருக்ஷ ஆஸீத், யதோ த்யாவாப்ருதிவீ நிஷ்டதக்ஷு:, ப்ரஹ்மாத்யதிஷ்டத் புவநாநி தாரயந்'' என்பதும் ஒரு ச்ருதி. எப்படிக் காட்டிலுள்ள மரங்களைத் துண்டு, கம்பம், முதலிய பொருள்களாக மாற்றித் தச்சர் போன்றத் தொழிலாளர் உதவி கொண்டு வீடு அமைக்கப்படுகிறதோ அப்படியே மண்ணாயும் விண்ணாயு முள்ள உலகம் முழுவதின் அமைப்பும் உண்டாகி யுள்ளது என்கிறது இந்த ச்ருதி. மரங்களுக்குக் காடு இருப்பிடமாக இருப்பதுபோல் இவ்வுலகங்களுக்கு இருப்பிடமாக ஆதாரமாக இருப்பது ப்ரஹ்மம் என்பதும், தச்சனைப் போல் நிமித்த காரணமாக இருப்பதும் ப்ரஹ்மமே என்பதும், தச்சன் போன்ற அந்த ப்ரஹ்மத்தால்தான் வீடுபோன்ற இவ்வுலகும் அமைக்கப்



பட்டுள்ளது என்பதும் இதனால் சொல்லப்படுகிறது. எனவே ப்ரஹ்மத்துக்குதான் அனைத்து காரணங்களும் இதில் கூறப்பட்டுள.

(3) ''ஸர்வே நிமேஷா ஜஜ்ஞிரே வித்யுத: புருஷாததி । ந தஸ்யேஶே கஶ்சந தஸ்ய நாம மஹத் யஶ:'' என்பதும் ஒன்று மின்னல் போன்ற ஒளியுடைவனும், காலத்துடன் சேர்ந்துள்ளவனுமான ஒரு புருஷனிடமிருந்தே நொடி, நிமிஷம், மணி, போன்ற கால பாகுபாடுகள் தோன்றியுள்ளன என்கிறது முதல் பகுதி. இதனால் காலத்துடன் சேர்ந்த ப்ரஹ்மத்துக்கு உபாதாந காரணத்வம் ஸித்திக்கிறது. இவனினும் மேலானவனாய் இவனுக்கு ஆணையிடுபவன் எவனுமிலன். இவனது புகழ் மிகவும் பெரியது என்கிறது இரண்டாம் பகுதி. இதனால் அப்புருஷனுக்கு நிமித்த காரணத்வமும் ஸித்திக்கிறது. ஏனெனில் ஒருவன் கீழ் அடிபணிந்திருப்பவனல்லனே அவன், வேறொருவன் இவனிலும் மேலானவன் இருப்பனேல் நிமித்த காரணம் அவன் ஆவன். எவருமில்லாதபோது இவன்தானே அக்காரணமும்.

4) ''நேஹ நாநாஸ்தி கிஞ்சந'' ''ஸர்வஸ்ய வஶீ ஸர்வஸ்ய ஈஶாந:'' இவ்வுலகில் பல பொருள்கள் எவையுமில்லை. யாவும் ப்ரஹ்மத்தின் கார்யமானவையால் யாவும் ப்ரஹ்மத்தைத் தமக்கு ஆத்மாவாக உடையனவாய் உள்ளன என்பதால் ப்ரஹ்மத்துக்கு உபாதாந காரணத்வமும் கிடைக்கிறது. அந்த ப்ரஹ்மம் அனைத்தையும் தமது ஆணைக்குள் வைத்துள்ளது. அதேபோல் அவை யாவற்றையும் அடக்கி ஆளுகிறது என்பதால் நிமித்த காரணத்வமும் ஸித்திக்கிறது.

5) ''புருஷ ஏவ இதம் ஸர்வம், யத்பூதம் யச்ச பவ்யம், உதாம்ருதத்வஸ்ய ஈஶாந: நாந்ய: பந்தா அயநாய வித்யதே'' என்பது புருஷ ஸூக்தம். கடந்த காலம். நிகழ்காலம். எதிர்காலம் எனப்படும் முக்காலப் பொருள்களும் அப்புருஷனே என்கிறது. இதனால் புருஷனுக்கு உபாதாந நிமித்த காரணங்கள் ஸித்திக்கின்றன. இப்புருஷனே மோக்ஷமளிப்பவன். உபாதாந நிமித்த காரணங்களாக ஆகியுள்ள இப்புருஷனை அறிபவனே முக்தனாகிறான். ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு வேறுவழியில்லை என்பன போன்ற கருத்துடைய வாக்யங்களால் ப்ரஹ்மத்துக்கு இருவித

காரணங்களும் ஸித்திக்கின்றன. மேற் சொன்ன ஸூத்ரங்களுக்கும் ச்ருதிகளுக்கும் விருத்தமாக இருப்பதால் சைவமதம் கைக்கொள்ளத் தக்கதன்று என்பது ஸித்திக்கிறது.

ஸ்ரீமந்நாராயணனே பரதத்வமாக இதிஹாஸ புராணங்களால் ஸித்திக்கிறான்.

११४. इतिहासपुराणेषु च सृष्टिप्रलयप्रकरणयोरिदमेव परतत्वमित्यवगम्यते । यथा महाभारते —

''केन सृष्टमिदं सर्वं जगत् स्थावरजङ्गमम् ।
प्रलये च कमभ्येति तन्मे ब्रूहि पितामह ! ॥'' इति पृष्टः,
''नारायणो जगन्मूर्तिः अनन्तात्मा सनातनः ॥''
इत्यादि च वदन्,
''ऋषयः पितरो देवा महाभूतानि धातवः ।
जङ्गमाजङ्गमश्चेदं जगन्नारायणोद्भवम् ।'' इति च ॥

प्राच्य-उदीच्य-दाक्षिणात्य - पाश्चात्यसर्वशिष्टैः सर्वधर्म-सर्वतत्त्वव्यवस्थायां; इदमेव पर्याप्तम्-इत्यविगीतपरिगृहीतं वैष्णवं च पुराणम्—''जन्माद्यस्य यतः'' इति जगज्जन्मादिकारणं ब्रह्मेत्यवगम्यते । तत् जन्मादिकारणं किमिति प्रश्नपूर्वकम्, ''विष्णोः सकाशादुद्भूतम्'' इत्यादिना ब्रह्मस्वरूपविशेषप्रतिपादनैकपरतया प्रवृत्तम् इति सर्वसम्मतम् । तथा तत्रैव —

''प्रकृतिर्या मयाऽऽख्याता व्यक्ताव्यक्तस्वरूपिणी।
पुरुषश्चाप्युभावेतौ लीयेते परमात्मनि ॥
परमात्मा च सर्वेषां आधारः परमेश्वरः ।
विष्णुनामा स वेदेषु वेदान्तेषु च गीयते ॥'' इति ॥

सर्ववेदवेदान्तेषु सर्वैः शब्दैः परमकारणतया अयमेव गीयते इत्यर्थः ॥



यथा सर्वासुश्रुतिषु केवलपरब्रह्मस्वरूप विशेषप्रतिपादनायैव प्रवृत्तो नारायणानुवाकः, तथा इदं वैष्णवं च पुराणम्—

''सोऽह मिच्छामि धर्मज्ञ ! श्रोतुं त्वत्तो यथा जगत् ।
बभूव भूयश्च यथा महाभाग ! भविष्यति ॥
यन्मयं च जगत् ब्रह्मन् यतश्चैतच्चराचरम् ।
लीनमासीद्यथा यत्र लयमेष्यति यत्र च ॥ इति ॥
पर ब्रह्म किमिति प्रक्रम्य,
विष्णोः सकाशादुद्भूतं जगत्तत्रैव च स्थितम् ।
स्थितिसंयमकर्ताऽसै जगतोऽस्य जगच्च सः ॥
परः पराणां परमः परमात्माऽऽत्मसंस्थितः ॥
रूपवर्णादिनिर्देशविशेषणविवर्जितः ॥
अपक्षयविनाशाभ्यां परिणामर्धिजन्मभिः ।
वर्जितः शक्यते वक्तुं यः सदास्तीति केवलम् ॥
सर्वत्रासौ समस्तं च वसत्यत्रेति वै यतः ।
ततस्स वासुदेवेति विद्वद्भिः परिपठ्यते ॥
तब्द्रह्म परमं नित्यम् अजमक्षयमव्ययम् ॥
एकस्वरूपं च सदा हेयाभावाच्च निर्मलम् ॥
तदेव सर्वमेवैतत् व्यक्ताव्यक्तस्वरूपवत् ।
तथा पुरुषरूपेण कालरूपेण च स्थितम् !॥

''स सर्वभूतप्रकृतिं विकारान् गुणादिदोषांश्च मुने ! व्यतीतः ।
अतीतसर्वाव रणोऽखिलात्मा तेनाऽऽस्तृतं यद्भुवनान्तराले ॥
समस्तकल्याणगुणात्मकोऽसौ स्वशक्तिलेशोद्धृतभूतवर्गः ।
इच्छागृहीताभिमतोरुदेहः संसाधिताशेषजगद्धितोऽसौ ॥
तेजोबलैश्वर्यमहावबोध स्ववीर्यशक्त्यादिगुणैकराशिः ।
परः पराणां सकला न यत्र क्लेशादयस्सन्ति परावरेशे ॥
स ईश्वरो व्यष्टिसमष्टिरूपः व्यक्तस्वरूपः प्रकटस्वरूपः ।
सर्वेश्वरः सर्वदृक् सर्ववेत्ता समस्तशक्तिः परमेश्वराख्यः ॥

संज्ञायते येन तदस्तदोषं शुद्धं परं निर्मलम् एकरूपम् ।
संदृश्यते वाऽप्यधिगम्यते वा तद् ज्ञानम्, अज्ञानमतोऽन्यदुक्तम् ॥''
इति, परब्रह्मस्वरूपविशेषनिर्णयायैव प्रवृत्तम् ॥

अन्यानि सर्वपुराणानि अन्यपराणि, एतदविरोधेन नेयानि । अन्यपरत्वं च तत्तदारम्भप्रकारैः अवगम्यते; सर्वात्मना विरुद्धांशः तामसत्वात् अनादरणीयः ॥

114. இனி இதிஹாஸங்களிலும் புராணங்களிலும் விளக்கப்பட்டுள்ள ஸ்ருஷ்டி ப்ரகரணங்களாலும் ப்ரலய ப்ரகரணங்களாலும் ஸ்ரீமந் நாராயணனே பரதத்வம் என்பது ஸித்திக்கிறது என உதாஹரணங்களுடன் விவரமாக விளக்குகிறார். முதலில் மஹாபாரதத்திலிருந்து விளக்குகிறார்.

மஹாபாரதத்தில் ''கேந ஸ்ருஷ்டம் இதம் ஸர்வம் ஜகத் ஸ்தாவரஜங்கமம் । ப்ரலயேச கமப்யேதி தந்மே ப்ரூஹி பிதாமஹ'' என்கிற ச்லோகமுள்ளது. யுதிஷ்டிரர் பிதாமஹரான பீஷ்மரிடம் ''அசையும் பொருள்களாகவும் அசையாப் பொருள்களாகவுமுள்ள இவ்வுலகம் முழுவதையும் படைத்தவர் யார்? ப்ரலய காலத்தில் இவ்வுலகம் எவரிடம் லயமாகிறது? என்பதை அடியேனுக்கு உபதேசிக்க வேண்டும் என வினவினார் என்கிறது இந்த ச்லோகம். இதற்கு பீஷ்மர் அளித்த பதில் ''நாராயணோ ஜகந் மூர்த்தி: அநந்தாத்மா ஸநாதந: । ருஷய: பிதரோ தேவா: மஹாபூதாநி தாதவ: । ஜங்கமாஜங்கமம் சேதம் ஜகந் நாராயணோத்பவம்'' என்பதாம். அளவிடற்கரிய ஸ்வரூபத்தை உடையவனும் அழிவற்றவனுமாகிய நாராயணன்தான் ஜகத் முழுவதையும் சரீரமாக உடையவன். எல்லா வஸ்துக்களுக்கும் அவனே ஆத்மா என்பது போன்ற பல உபதேசங்களைச் செய்து ''ருஷய: பிதர:'' என்பதைக் கடைசியில் சொல்லி முடிக்கிறார். கர்மங்களைத் தாம் அநுஷ்டித்தும் பிறருக்கும் அத்தர்மங்களை உபதேசிப்பவர்களுமான ருஷிகளும், அத்தர்மங்களால் ஆராதிக்கப் படுபவர்களான பித்ரு கணங்களும், தேவ கணங்களும், ஆகாசம் முதலான பஞ்ச மஹாபூதங்களும், இப்பூதங்களினால் உண்டாவதும் அவரவர் செய்த தர்மபலன்களை அநுபவிப்பதற்கு உதவியாயுள்ள சரீரம் உண்டாவதற்குக் காரணமான தாதுக்களும், மற்றுமுள்ள



ஜங்கம ஸ்தாவர ரூபங்களான வஸ்துக்களுமாயுள்ள ஜகத் முழுவதும் நாராயணனிடமிருந்தே உண்டாயின என்பதிதன் பொருளாம். இப்படி உலகிலுள்ள அனைத்துப் பதார்த்தங்களும் நாராயணனிடமிருந்தே உண்டாயின என்ற மேற் சொன்ன வாக்யங்களால் நாராயணன்தான் பரதத்வம் என்பதும் அவன்தான் பரப்ரஹ்மம் என்பதும் ஸித்தித்தது.

அடுத்து ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணத்திலிருந்து மேற்கோள் எடுக்கிறார். ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணம் மிகவுயர்ந்த ப்ரமாண க்ரந்தமாகும். தர்மாநுஷ்டாநங்கள், தத்வங்கள் போன்றவற்றின் உண்மை நிலைமையை திடப்படுத்துவதற்கு இது போதுமான ப்ரமாணம் எனக் கிழக்கு வடக்கு தெற்கு மேற்கு முதலான திசைகளிலுள்ள அனைத்து சிஷ்டர்களாலும் எவ்வித ஆக்ஷேபமுமின்றி ஒருமுகமாக ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட க்ரந்தமாம். ஆகவே இது மிகச் சிறப்புடையதாயிற்று. இதில் ஸ்ரீமைத்ரேயர் கேள்வி கேட்பவர். ஸ்ரீ பராசரர் விடையளிப்பவர். மைத்ரேயர் பராசரரிடம் வேத வேதாங்க வேதாந்தங்களைக் கசடறக் கற்றுத் தெளிந்தவர். இருந்தும் அவர் மனதில் ஓர் ஸந்தேஹம் தோன்றிற்று. நாம் கற்றது சிறிதே. கல்லாததோ மிகப் பெரிது. நாம் கற்ற பகுதியில் இவ்வுலகின் படைப்பு முதலியவற்றிற்குக் காரணம் ப்ரஹ்மம்தான் எனத் தெளிவாக விளங்கி யிருந்தாலும் கற்காத பகுதியில் வேறு ஏதாவது காரணமாகக் கூறப்பட்டு இருப்பின் என்செய்வது என்பதே அது. ஆகவே அந்த ஐயத்தைப் போக்கிக் கொள்ளவே அனைத்து மறிந்த தமது குருவிடம் கேட்டு அறிந்துத் தெளிவோம் என முடிவு செய்தார். எனவே மைத்ரேயர் பொதுவாகத் தமது குருவிடம் ''இவ்வுலகின் பிறப்பு முதலிய வற்றிற்குக் காரணம் யாது என்பது அனைத்து வேதங்களின் கருத்தைக் கொண்டு அடியேனுக்கு உபதேசிக்க வேண்டும்'' என வேண்டினார். கேள்வியை நன்கு கவனிக்க வேண்டும் ''காரணம் யாது'' எனப் பொதுவாக உள்ளது. விஷ்ணு காரணமா? என்றோ சிவன் காரணமா என்றோ குறிப்பிட்டுக் கேழ்க்கவில்லை. அப்படிக் கேட்டால் அது ஒன்றைப்பற்றி விசேஷித்துக் கேட்டதாகும். ஆனால் மைத்ரேயர் அப்படிக் கேளாதுப் பொதுவாகவே கேட்டுள்ளார். ஒன்றைக் குறித்து விசேஷித்துக் கேட்டு அதைக் குறித்தே பதிலும் சொல்லியிருப்பின் அது அவ்வொன்றனையே சாருமானமையின் அது அனைவராலும் கைக்கொள்ளப்

படாதுபோம். இது அப்படியில்லாது இவ்வுலகின் ஜந்மம் முதலிய வற்றுக்குக் காரணம் யாது எனப் பொதுவாகக் கேட்கப்பட்டுள்ளது. அதற்குப் பராசரர் அளித்த பதில் இவ்வுலகம் விஷ்ணுவிடமிருந்தே உண்டாயிற்று என்பது முதலானவையாம்.

கேள்விப் பொதுவாக இருக்க ஸ்ரீ விஷ்ணுவிற்கு ஜகத் காரணத்வத்தை ஸ்தாபிக்கும் விடை விசேஷ ரூபமாக உள்ளது. இப்படிப் பொதுவான ப்ரச்நத்துக்கு விசேஷித்து விடையளித்திருப்பதிலிருந்து ஜகத்தின் ஜந்மம் முதலியவற்றிற்கு ஸ்ரீ விஷ்ணுவே காரணம் என்பது பராசரரின் கருத்து எனத் தெரிய வருகிறது. இவ்வுண்மையைத் தமது சிஷ்யனுக்கு மறைக்காமல் உபதேசிக்க வேண்டும் என்பதற்காகவே கேள்விப் பொதுவாக இருந்தும் விசேஷித்து விடை யளித்துள்ளார். இப்படி நூலாரம்பத்திலுள்ள ப்ரச்ந ப்ரதிவசநங்களால் ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணம் ப்ரஹ்மத்தின் தன்மையை விளக்குவதற்கே தோன்றியுள்ளதெனத் தேறிற்று. இக்கேள்வி விடைகளால் விஷ்ணு ஜகத்காரணமாகவும் பரதத்வமாகவும் ஸித்தித்ததாயிற்று.

ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணத்தின் முடிவில் ஸ்ரீ பராசரர் ''ப்ரக்ருதி: யா மயாக்யாதா வ்யக்தாऽவ்யக்தஸ்வரூபிணீ । புருஷஶ்சாபி உபாவேதௌ லீயேதே பரமாத்மநி । பரமாத்மா ஸ ஸர்வேஷாம் ஆதார: பரமேச்வர: । விஷ்ணு நாமா ஸ வேதேஷு வேதாந்தேஷு ச கீயதே'' எனக் கூறியுள்ளார். புலப்படும் தன்மையதும் புலப்படாத் தன்மையதுமான ப்ரக்ருதி புருஷன் என்னுமிவ்விரண்டும் ப்ரலய காலத்தில் பரமாத்மாவிடம் லயமாகின்றன. அப்பரமாத்மா அனைத்துக்கும் ஆதாரமாக இருப்பவர். அவரே பரமேச்வரருமாவர். அவர் பெயர்தான் விஷ்ணு என்பது. விஷ்ணு என்ற பெயருடைய அப்பரமாத்மா வேத வேதாந்தங்களால் வர்ணிக்கப் பட்டவராவர். ஸ்ருஷ்டி காலத்தில் ஸ்தூலாவஸ்தையிலும் ப்ரளய காலத்தில் ஸூக்ஷ்ம அவஸ்தையிலும் - நுண்ணிய நிலையிலும் - இருக்கும் ப்ரக்ருதியும் ஜீவாத்மாவும் பரமாத்மாவிடம் லயிக்கின்றன என்றதால் உலகுக்குப் பரமகாரணம் பரமாத்மாவே எனச் சொன்னதாயிற்று. பரமாத்மா அனைத்துக்கும் ஆதாரம் எனச் சொன்னதால் அவன் அனைத்துக்கும் ஆத்மா, அனைத்தும்



அவனுக்குச் சரீரம் என்றதாயிற்று. பரமேச்வர: என்பதால் அவனுக்கு மேற்பட்ட ஈச்வரன் வோறொருவருமில்லை என்றதாயிற்று. அக்நி முதலான ஸர்வ சப்தங்களும் அக்நி முதலான தேவதைகளுக்கு அந்தர்யாமியாகவுள்ள ஸ்ரீ விஷ்ணுவைச் சொல்பவைகளாம். வேத வேதாந்தங்களில் பரமகாரணத்வமாகச் சொல்லப்பட்ட ஸர்வ சப்தமும் விஷ்ணுவையே பரம காரணமாகக் கூறுகின்றன எனக் கூறி முடித்துள்ளார். இம்முடிவுரையால் விஷ்ணுவிற்குப் பரதத்வத்தைச் சாதிப்பதிலேயே கருத்து ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணத்துக்கு என்பது புலப்படுகிறது.

மேலும் ஸர்வ ச்ருதிகளுள்ளும் நாராயணாநுவாகம் மட்டும் எப்படி பரதத்வத்தை விளக்குவதற்காகவே முனைந்துள்ளதோ அதேபோல் இவ்விஷ்ணு புராணமும் பரதத்வத்தை ப்ரதிபாதநம் செய்வதற்காகவே ப்ரவ்ருத் தித்துள்ளது என்பதும் தொடக்க முடிவுரைகளால் வெளிப் படுகிறது. ஆரம்பத்தில் மைத்ரேயரின் வினா ''ஸோஹமிச்சாமி தர்மஜ்ஞ ச்ரோதும் த்வத்தோ யதா ஜகத் । பபூவ பூயஶ்ச யதா மஹாபாக பவிஷ்யதி'' யந்மயம் ச ஜகத் ப்ரஹ்மந் யதஶ்ச ஏதத் சராசரம் । லீநமாஸித் யதா யத்ர லய மேஷ்யதி யத்ர ச'' என்றுள்ளது.

இந்த ச்லோகத்துக்குப் பின் வருமாறு அந்வயம் கொள்ள வேண்டும். ஏதத் சராசரம் ஜகத் யத: பபூவ, யதா பபூவ, யத: பவிஷ்யதி யதா பவிஷ்யதி, யத்ர லீநமாஸீத் யதா லீநமாஸீத், யத்ரலயம் ஏஷ்யதி யதா ஏஷ்யதி, யந்மயம் ச, இதி இதம் ஸர்வம் அபி த்வத்த: ச்ரோதுமிச்சாமி எனக் கூட்ட வேண்டும்.

யத: பபூவ என்பதன் கருத்தாவது :- சராசரமாக உள்ள இவ்வுலகம் முன்காலத்தில் எதனிடமிருந்துத் தோன்றியது? இஜ்ஜகத்தின் உபாதாந காரணமும் நிமித்த காரணமும் யாது? இரண்டு காரணங்களும் ஒன்றேயா? அல்லது வெவ்வேறானதா? என்பவை கருத்தாம் யத: பபூவ என்பதற்கு.

யதா பபூவ என்பதற்கு இவ்வுலகம் எம்முறையில் தோன்றிற்று? இவ்வுலகம் சூந்யமா? அல்லது ப்ரமத்தால் தோன்ற மளிப்பதா? அல்லது ஏதாவதொன்றின் ஸ்வரூப பரிணாமமா? அல்லது ஒன்றன் ஸத்வாரக பரிணாமமா?

என்பவை கருத்துகளாம். ஜகத்துக்குக் காரணமான தத்வம் தன்னைத் தவிர்த்துப் பிறிதொன்றன் மூலமாக இவ்வுலகைத் தோற்றுவித்திருக்கு மேல் இவ்வுலகம் அப்போது ஸத்வாரக பரிணாமமாகும். மேற் சொன்ன முறைகளில் எம்முறையில் உலகம் உண்டாயிற்று என்பது கருத்தாம்.

இனி யத: பவிஷ்யதி யதா பவிஷ்யதி என்பதன் கருத்து. இனிவரும் காலங்களில் இவ்வுலகம் எதனிடமிருந்து எம்முறையில் தோன்றப் போகின்றது என்பதாம்.

இனி யந்மயம் என்ற இரண்டாம் ச்லோகக் கருத்து. யந்மயம் என்பதற்கு இவ்வுலகம் எதனால் நிறைந்து உள்ளதோ, ஸ்திதியைப் பெற்றிருக்கின்றதோ என்பது பொருள். எதன் விகாரம் என்பது பொருளன்று. ஏனெனில் அது யத: என்பதாலேயே கேட்கப்பட்டுவிட்டது. உலக ஸ்திதிக்கு நிலைத்து நிற்பதற்கு - இரண்டு வகையான காரணங்களுண்டு. ஒன்று தாம் தனித்துப் புறம்பே நின்று கொண்டு உலக நிலையைக் கவனிப்பது. மற்றொன்று ஒவ்வொன்றிலும் புகுந்திருந்து கொண்டுத் தாங்கிப் பிடித்து அதன் நிலைக்குக் காரணமாதல். இவ்விரண்டு காரணங்களையும் நான் அறியவிரும்புகிறேன். மேலும் இவ்வுலகம் முன்பு எதில் லயித்திருந்தது? எப்படி லயித்திருந்தது? எதிர் காலத்தில் எதில் லயமடையும்? எப்படி லயமடையும்? என்பனவற்றை அறிய விரும்புகிறேன் என மைத்ரேயர் விஜ்ஞாபித்தார். இக்கேள்விகளை அடிப்படை யாகக் கொண்டே விஷ்ணு புராணம் ஆரம்பமாகிறது. இக்கேள்விகள் யாவும் இன்ன தெய்வத்தைப் பற்றி எனச் சிறப்பித்துக் கேளாமல் பொதுவாக இருப்பதைக் கவனிக்க வேண்டும். இப்படியே விடையும் பொதுவான முறையில் சொல்ல முடியுமேனும் அதனால் மாணவருக்கு அப்பொருள் யாது என மேலும் ஸந்தேஹம் எழுமாகையால் மாணவரின் மீதுள்ள அன்பால் தெளிவாகவே விசேஷ முறையில் பதிலளிக்கின்றார் பராசரர் ''விஷ்ணோ: ஸகாசாத் உத்பூதம் ஜகத் தத்ரைவ ச ஸ்திதம் । ஸ்திதி ஸம்யம கர்த்தாஸௌ ஜகதோஸ்ய ஜகச்ச ஸ:'' என்று. இவ்வுலகம் விஷ்ணுவினிடமிருந்தே தோன்றிற்று. இன்றைய உலகமும் நாளைய உலகும் மட்டும் அவனிடமிருந்துத் தோன்றுகின்றன என்பதில்லை. கடந்த பல பல ப்ரஹ்ம கல்பங்களில் தோன்றிய வுலகங்களும் அவனிடமிருந்தே தோன்றின. ஆகவே அனைத்து காலங்களிலும் அவனே உலகுக்குக் காரணமாவான். அவனையன்றிப் பிறிதொன்றுக் காரண மாகாது என்பது பொருளாமிதற்கு.



விஷ்ணு என்ற சப்தத்திலுள்ள அர்த்தத்தை விளக்கும் சக்தி யோகசக்தி ரூடி சக்தி என்ற இரண்டு முறைகளிலும் அமைந்துள்ளது. அதாவது விஷ்ணு என்ற பதம் காரணப் பெயராகவும் ஆம்; இடு குறிப்பெயராகவும் ஆம் என்பது கருத்து. யோக சக்தியைக் கொண்டு பொருள் காணும்போது அப்பதத்திலுள்ள ப்ரக்ருதி ப்ரத்யயங்களுடைய - பகுதி விகுதிகளுடைய - பொருள்களையும் ஏற்க வேண்டும். அப்படிப் பார்த்தால் விஷ்ணு என்பதற்கு அங்கு இங்கு என்னாது எங்கும் பரந்திருப்பவன் என்ற பொருள் தேறும். ரூடியை - இடு குறியை - க்கொண்டு பார்த்தால் நாராயணன் என்ற பொருள் தேறும்.

இடு குறிப்பெயரால் நாராயணனிடமிருந்தே உலகம் தோன்றுகிறது என்பது கிடைக்கிறது. ஸர்வசேதநா சேதநங்களின் உள்ளும் புறமும் பகவான் வ்யாபித்துள்ளான் என்ற பொருள் யோக சக்தியால் கிடைப்பதால் வ்யாபகனான பகவான் இருக்கும்வரை வ்யாப்யங்களான சேதநா சேதநங்களும் இருக்கும் என்பது ஸித்திக்கிறது. வ்யாபகனாகவும் விகாரமற்றவனாகவு முள்ள விஷ்ணு தன்னுடனேயே இருப்பதான சேதநா சேதந பதார்த்தங்களின் மூலமாக உலகைப் படைக்கிறான் என்பதும், இவ்வுலகம் விஷ்ணுவின் ஸத்வாரகமான பரிணாமம் என்பதும், இவ்வுலகம் சூன்யமன்று என்பதும், ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூப பரிணாமமன்று என்பதும், கிடைக்கின்றன. படைப்பைப் பற்றிய இம் முறை என்றென்றும் கருத்தில் கொள்ள வேண்டியதாம்.

இனி உலக லயத்தைப் பற்றிய வினாவிற்கு விடை ''ஜகத் தத்ரைவ ச ஸ்திதம்'' என்பது. இவ்வுலகம் விஷ்ணுவிடமே லயிக்கும் அதுவும் சேதநாசேதநங்களிடம் லயமடைந்து அவற்றின் மூலமாகவே பகவானிடம் லயத்தை அடையும். ''ஸ்திதி ஸம்யம கர்த்தாஸௌ ஜகத: இவ்விஷ்ணுவே வெளியிலிருந்து கொண்டு உலகின் இருக்கைக்குக் காரணமாகிறான். அங்ஙனமே அழிக்கவும் செய்கிறான்.

இதனால் விஷ்ணுவிற்கே பாஹ்யஸ்திதி காரணத்வமும் லயகாரணத்வமும் ஸித்தித்தது.

அந்தரஸ்திதி காரணத்வத்தைப் பற்றிய வினாவிற்கு விடை ''ஜகச்ச ஸ:'' என்பது. அவ்வுலகம் விஷ்ணுவேயாம். ஏனெனில் அவன் இவ்வுலகிலுள், அந்தர்யாமியாக இருந்து கொண்டு அதன் இருப்பைக் கவனித்துக் கொண்டு அதைத் தாங்கியுள்ளானானமையால். இங்ஙனம் சிஷ்யனால் வினவப்பட்ட அனைத்து வினாக்களுக்கும் விடையளிக்கப் பட்டதாயிற்று.

இதனால் விஷ்ணுவின் ஜகத் காரணமாம் தன்மையையும், பரதத்வ பரப்ரஹ்மமாம் தன்மைகளையும் மூதலிப்பதிலே ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணத்தின் நோக்கு என்பது வெளிப்படையாயிற்று.

ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராண ஆரம்பத்திலுள்ள நமஸ்கார ச்லோகங்களுக்குப் பின்பு படிக்கப்பட்டுள்ள ச்லோகங்களால் விஷ்ணுவின் ஜகத் காரணத்வமும் அவன் ஸ்வரூப தத்வமும் நன்கு விளக்கப்பட்டுள்ளன. எனவே அவற்றையும் ஈண்டு மேற் கோள்களாகக் காட்டி விளக்குகிறார் ஸ்வாமி. அவை வருமாறு.

''பர: பராணாம் பரம:'' என்ற ச்லோகம் ''விஷ்ணோஃ ஸகாசாத் உத்பூதம்'' என்றதால் சொல்லப்பட்ட ஜகத் காரணத்வத்தை விளக்குகிறது. உலகம் மிகப் பரந்தது. அப்படிப் பரந்துள்ள உலக முழுதுக்கும் ஒருவர் காரணமாகின்றார் எனின் அவரும் அபரிச்சின்னராய்- அளவு கடந்தவராயன்றோ- இருக்க வேண்டும். அளவிடற்கு உரியவராக இருப்பின் குறிப்பிட்டதற்கு மட்டும்தான் காரணமாக முடியுமேயன்றி அளவு கடந்ததற்குக் காரணமாக ஆகமுடியாதன்றோ! அளவிடற்குரியதிலிருந்து அளவிடற் கரியன தோன்றாதன்றோ! ஆகவே பகவான் ஸர்வத்துக்கும் காரணம் எனச்சொல்ல வேண்டுமாயின் அவர் அபரிச்சின்னராய்— அளவு கடந்தவராய் - இருக்க வேண்டும். அந்த அளவு கடந்துள்ளமையே ''பர:பராணாம்'' என்பது முதலானவைகளால் விளக்கப்படுகிறது.

பராணாம் பர:— உயர்ந்தவர்களான ப்ரஹ்மா முதலானவர்களினும் உயர்ந்தவன். பரமாத்மா- எங்கும் வ்யாபித்துள்ளவன். ஆத்ம ஸம்ஜ்ஞித:— தான் ஸ்வநிஷ்டன். தமது இருப்பிற்குப் பிறர் துணையற்றவன் என்பது கருத்து. இம்மூன்று விசேஷணங்களால் பரமாத்மா கால, தேச வஸ்துகளால் அபரிச்சிந்நன் என்பது விளக்கப்பட்டது. எதில் பரிச்சேதம் அளவு-இல்லையோ அது அபரிச்சிந்நம்- அளவிடற்கரியதாம். ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்ற ச்ருதியும் ப்ரஹ்மத்தை அளவிடற்கரியதாகக் கூறுகிறது. ஒருவஸ்துவுக்குப் பரிச்சேதத்தை - அளவை - மூவகைகளில் கூறலாம். அவைகள் காலபரிச்சேதம், தேசபரிச்சேதம், வஸ்து பரிச்சேதம், என்பனவாம் காலபரிச்சேதமாவது இப்பொருள் இக்காலத்தில் தான் இருக்கும், இக்காலத்தில் இருக்காது என்பதாம். ப்ரஹ்மம் என்றென்றும் அழியாது இருப்பதாதலின் இப்பரிச்சேதம் அதனிடமில்லை. தேசபரிச்சேதமாவது இப்பொருள் இவ்விடத்தில்தான் கிட்டும், இவ்விடத்தில் கிட்டாது என்பதாம். ப்ரஹ்மம் சிறிதிடமும் விடாது உலகம் முழுவதும் வ்யாபித்து உள்ளதால் இப்பரிச்சேதம் அதனிடமில்லை. வஸ்து பரிச்சேதமாவது இது இவ்வடிவத்தில் தானிருக்கும் இவ்வடிவத்தில் இருக்காது என்பதாம். ப்ரஹ்மம் அனைத்து வஸ்துக்களுள்ளும் புகுந்து ஸர்வ வஸ்துக்களின் ரூபத்தைத் தாங்கியுள்ளதால் இப்பரிச்சேதமும் அதற்குக் கிடையாது. ப்ரஹ்மத்திடம் இம்மூன்று வகைப் பரிச்சேதங்களும் இன்மையால் அது ''அநந்தம்'' என வழங்கப்படுகிறது. இம்மூன்று பரிச்சேதமின்மை முதலடியால் விளக்கப்பட்டது.

இம்மூன்று பரிச்சேதங்களின் இன்மையை விளக்கமாக ''ரூபவர்ணாதி நிர்தேச'' முதலான மேலுள்ள ச்லோகங்களால் விளக்குகிறார் பராசரர். ரூபம்=ஜாதி, வர்ண:=குணம். இது சிறிது காலம் தான் இருக்கும் அனைத்து காலங்களிலுமிராது என்பன போன்ற கால பரிச்சேதமுள்ள பொருள்கள் ஜாதி, குணம்; செயல் போன்றவற்றுடன் சேர்ந்திருக்கும். உதாஹரணமாக கடத்தைக் கொள்வோம். குடத்தில் குறுகிய கழுத்துடைமை, பருத்த வயிறுடைமை, நீர் கொணரப் பயன்படுதல் போன்ற தர்மங்களுள. இத்தர்மங்களெல்லாம் காலாபரிச்சிந்நமான வஸ்துவில் இருக்காது. ''ரூபவர்ணாதி நிர்தேச விசேஷண விவர்ஜித:'' என்றதால் இக்கருத்தை வெளியிட்டார்.

மேலும் கால பரிச்சேதமுள்ள வஸ்துக்களில் குறைவது, நசிப்பது, மாறுவது, வளர்வது, தோன்றுவது, சிறிது காலமிருப்பது என்றும் ஆறுவிகாரங்கள் இருக்கும். பகவானிடம் இவ்விகாரங்களில்லை என்ற கருத்தை ''அபக்ஷய விநாசாப்யாம் பரிணாமர்தி ஜந்மபி: வர்ஜித:'' என்ற பகுதியால் வெளியிட்டார். ''சக்யதே வக்தும் ய: ஸதாஸ்தீதி கேவலம்'' என்பதால் பகவான் எப்போதுமுள்ளான் என வ்யவஹரிக்கத்தக்கவன் என்ற கருத்தை வெளியிட்டார். ஆக இவற்றால் அவனது காலாபரிச்சேதம் விவரிக்கப்பட்டது.

மேலுள்ள ''ஸர்வத்ராஸௌ'' ''தத்ப்ரஹ்ம'' என்ற இரண்டு ச்லோகங்களால் பகவானின் தேசாபரிச்சேதத்தை விளக்குகிறுர். பகவான் வாசுதேவன் என வழங்கப்படுகிறுன். அப்படி வ்யவஹரிப்பதற்குக் காரணம் காட்டப்படுகிறது ''ஸர்வத்ராஸௌ'' என்பதால். அதன் பொருளை உணர்ந்தால் அவன் தேசபரிச்சேத ரஹிதன் என்பது கிடைக்கும். வாசு என்ற சப்தமும் தேவ என்ற சப்தமும் ஒன்றாகச் சேர்ந்து ''வாசுதேவ:'' என்ற சப்தம் தோன்றியுள்ளது. வாசு என்ற சப்தத்துக்கு வ்யுத்பத்தி - தொகைவிரி -இரண்டு வகையாக உள்ளது. அவை வஸதீதி வாசு:, வஸதி அஸ்மிந் இதி வாசு: என்பனவாம். முதலதால் பகவான் எங்கும் வஸிக்கிறான் என்ற பொருளும் இரண்டாவதால் பகவானிடம் ஸர்வ பதார்த்தங்களும் வஸிக்கின்றன என்ற பொருளும் கிடைக்கும். எனவேதான் அவன் வாசுதேவன் என வழங்கப் படுகிறான் என்கிறார். வாசுதேவ சப்தத்தில் யோக சக்தி, ரூடி சக்தி, என இரண்டு சக்திகள் உள்ளன என்பது கிடைத்தது. காரணப் பெயராகவும் இடு குறிப்பெயராகவும் சொல்லலாம் என்றவாறு. வாசுதேவ சப்தம் யோக சக்தியால் பகவான் எங்கும் வஸிப்பவன் என்பதையும், ஸர்வத்துக்கும் தான் வாஸஸ்தானமாக உள்ளான் என்பதையும் விளக்குகிறது. ரூடி சக்தியால் நாராயணனைச் சொல்கிறது. ஆக தேச பரிச்சேதமின்மை பகவானுக்குச் சொல்லப்பட்டதாயிற்று.

ஸ்வாமின்! ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்ற ச்ருதி ப்ரஹ்மம் மூவகை பரிச்சேத மற்றது என்கிறது. ஆனால் இவரோ வாசுதேவனை அப்படிபட்டவராகச் சொல்கிறாரே! இது எப்படிப் பொருத்தமாம்? என்ற வினாவெழ விடை யளிக்கிறார் ''தத்ப்ரஹ்ம'' என்பதால். வாசுதேவன்தான் பரப்ரஹ்மம் என்கிறார். அந்த பரப்ரஹ்மம் அஜமானது, ஜந்ம - பிறப்பு - அற்றது. அதுவே அக்ஷயம். க்ஷயம் - நாசம் - அற்றதால் அக்ஷயமானது; அப்படியே அவ்யயமானது - எவ்வித விகாரமுமற்றது. ஏகஸ்வரூபமானது வளர்ச்சி, மாற்றம் போன்றதற்றது. இப்படிச் சொல்லப்பட்ட விசேஷணங்களால் ப்ரஹ்மம் பிறப்பு முதலான ஆறு விகாரங்களைப் பெற்ற அசேதந பதார்த்தித்திலும் வேறானது என்பது கிடைக்கிறது. மேலும் அப்ப்ரஹ்மம் நிர்மலம் - அப்பழுக்கற்றது. பத்த ஜீவன் புண்ய பாபங்களாகிய அழுக்கு உடையவன். ப்ரஹ்மம் நிர்மலம் என்றதால் ஜீவனினும் வேற்றுமை கிடைத்தது. ப்ரஹ்மம் முக்காலங்களிலும் மலமற்றதாகையால் முக்தன் முக்தி பெறுவதற்கு முன் ஸம்ஸார தசையில் மலம் - தோஷம் - உடையவனாக இருந்ததால் நிர்மலம் என்ற விசேஷணத்தாலேயே முக்த ஜீவனிலும் வேறுபாடு கிடைக்கிறது. அப்ரஹ்மம் - மிகவுயர்ந்தது. அதனினுமுயர்ந்தது பிறிதொன்று கிடையாது. நித்ய ஸூரிகளாகிய அநந்த கருடாதிகள் உயர்ந்தவர்களாயினும் அவர்களினும் உயர்ந்தவனாக வாசுதேவன் இருப்பதால் பரமம் என்ற விசேஷணத்தால் நித்ய சூரிகளினும் இவனுக்கு வேறுபாடு கிடைக்கிறது. இப்படி பரப்ரஹ்மம் அசேதநம், பத்தர், முக்தர், நித்யர்களிலிருந்து அத்யந்த விலக்ஷணமானது. அதுவே வாசுதேவன் எனப்படுகிறது என்பது விளக்கப்பட்டது.

''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்ற ச்ருதியிலுள்ள ''அநந்த'' சப்தத்தில் யோக சக்தி ரூடி சக்தி என்னும் இரண்டு சக்திகளுமுள அது யோக சக்தியால் ப்ரஹ்மத்தை மூவகைப் பரிச்சேதம் அற்றவன் என்றும், ரூடி சக்தியால் ப்ரஹ்மம்தான் விஷ்ணு என்பதையும் தெரிவிக்கிறது. விஷ்ணுவின் பெயர்களுள் அநந்தன் என்பதும் ஒன்று. விஷ்ணு தான் பரப்ரஹ்மம் என்பதை விளக்குவதே, ச்ருதியின் முக்கிய நோக்கம் என்பதை அறிந்த பராசரர் அப்ப்ரஹ்மத்தை வாசுதேவ சப்தத்தால் வெளியிட்டுள்ளாரென விளக்கினாரா யிற்று. ஆக வாசுதேவன், விஷ்ணு, நாராயணன் போன்ற பதங்கள் ஒரே பொருளுடையன என்பதாயிற்று.

அடுத்துள்ள ''ததேவ'' என்ற ச்லோகத்தால் பகவான் வஸ்து பரிச்சேதம் அற்றவன் என்பதை விளக்குகிறார். புலப்படும்

தன்மையதாயும், புலப்படாத் தன்மையதாயும், ஜடமாயுமுள்ள இவ்வுலகத்தின் வடிவத்தையும் புருஷனின் வடிவத்தையும், காலத்தின் வடிவத்தையும், அந்த ப்ரஹ்மமே ஏற்றுள்ளது என்கிறது இந்த ச்லோகம். சேதந அசேதந காலங்கள் ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரங்கள் என்றதாயிற்று. பரப்ரஹ்மம் இவற்றின் சரீரங்களை தரித்துக் கொண்டு இப்பதார்த்தங்களின் உருவத்திலிருக்கிறது. ப்ரஹ்மம் அனைத்திலும் அந்தர்யாமியாகப் புகுந்துள்ளமையால் உலகையே தனது வடிவமாகக் கொண்டு விளங்குகிறது. இதனால் ஸகல ஜகமும் அந்த ப்ரஹ்மமே என ஸர்வ ஸாமாநாதி கரண்யத்தைச் சொல்ல முடியுமன்றோ? இதுவேதான் வஸ்து பரிச்சேத மின்மையாம்.

இதுவரை ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணத்தின் துவக்கத்திலுள்ள ச்லோகங்களைக் கொண்டு பகவானின் பரத்வத்தை விளக்கினார். இனி விஷ்ணு புராணத்தின் முடிவில் உள்ளவைகளான ''ஸஸர்வபூத'' என்பன போன்ற ச்லோகங்களால் அவன் பரத்வத்தை விளக்குகிறார்.

''ஸர்வபூத ப்ரக்ருதி'' என்பதால் ஸர்வபூதங்களுக்கும் ப்ரக்ருதியான - அதாவது - மூலபூத தத்வமான ''ப்ரதாநம்'' எனப்படும் அசேதந தத்வம் குறிக்கப்படுகிறது.''விகாராந்'' என்பது அந்த ப்ரதாநத்தின் விகாரங்களாகிய ''மஹத்'' முதலியவற்றைக் குறிக்கிறது. ''குணாந் என்பது ஸத்வம் ரஜஸ் தமஸ் என்ற குணங்களையும் அக்குனாங்களால் உண்டாம் ராகம் த்வேஷம் துக்கம் முதலான தோஷங்களையும் குறிக்கிறது. ப்ரஹ்மம் என்பது கீழ் குறிக்கப்பட்ட அனைத்து தோஷங்களினின்றும் விடுபட்டு வெகு தூரத்திலிருப்பது என்கிறது ''வ்யதீத:'' என்ற சொல். அந்த பகவான் அதீத ஸர்வாவரணன் எவ்வித ஜ்ஞாந ஸங்கோசமும் அற்றவன். ''அகிலாத்மா'' அவனால் ஸமஸ்த வஸ்துக்களும் வ்யாப்தங்களாக இருப்பதால் அவன் ஸகலத்துக்கும் ஆத்மாவாகிறான். இவ்வுலகிலுள்ள ஸர்வ பதார்த்தங்களும் அவனால் வ்யாபிக்கப் பட்டுள்ளன என்கிறது இந்த ச்லோகம். இதனால் ஸர்வேச்வரன் ஸர்வ தோஷமற்றவன் என்பது விளக்கப்பட்டது.

இனி பகவானின் கல்யாண குணங்கள் விளக்கப் படுகின்றன. பகவானின் திவ்யாத்ம ஸ்வரூபம் ஸர்வத்துக்கும்



அநுகூலமாக இருப்பதும் ஸர்வத்துக்கும் நன்மைகளைச் செய்தலுமாகிய கல்யாண குணங்களை உடையது. அந்த ஸ்வரூபம் எவ்வித ச்ரமமுமின்றி தமது சக்தியின் சிறு திவலையைக் கொண்டே ஸகல கார்ய வர்க்கங்களையும் தரிக்கின்றது.அவனது மங்கள விக்ரஹம் மிகவும் விலக்ஷணமானது. பகவான் தன் ஸங்கல்பத்தாலேயே - விருப்பத்தாலேயே - மிகவும் உயர்ந்தனவாயும் அப்ராக்ருதங்களாயுமுள்ள திருமேனிகளை ஏற்கிறான். அப்படி அவன் அவற்றை ஏற்பது உலக நன்மையின் பொருட்டே என்றிம் முறையில் இந்த ச்லோகம் பகவானின் திவ்யாத்ம ஸ்வரூபம் ஸமஸ்த கல்யாணங்களுக்கும் நிதிபோன்றது என்கிறது.

பகவானிடமுள்ள கல்யாண குணங்களை விவரமாகக் கூறுகிறார் ''தேஜோபலைச்வர்ய'' என்பதால். அவனிடம் ஆறு குணங்கள் ப்ரதாநங்களாக உள்ளன. மற்றைய குணங்கள் இவற்றின் விரிவுகளேயாம். அவையாவன தேஜஸ், பலம், ஐச்வர்யம், ஜ்ஞாநம், வீர்யம், சக்தி என்பனவாம். ஸர்வ பதார்த்தங்களையும் தமக்கு அதீநமாகக் கொண்டமையும். பிற எவற்றாலும் தம்மை அடக்கமுடியாமையும் சக்தியாம். ஸர்வத்தையும் தாங்கி நிற்கும் சக்தி பலம் எனப்படும். யாவற்றிலும் தமது நியமநத்தைச் செலுத்துதல் ஐச்வர்யம். ஸர்வ பதார்த்தங்களையும் ஒரே ஸமயத்தில் தமது ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு உள்ளாக்குதல் ஜ்ஞாநமாம். இத்தகைய ஜ்ஞாநம் அவனிடம் இருப்பதால்தான் அவன் ஸர்வஜ்ஞன் எனப்படுகிறான். எவ்வித விகாரமும் அற்றிருக்கை வீர்யம் எனப்படும். அகடித கடநாஸாமர்த்யம் என்பது சேரக் கூடாதவற்றை எல்லாம் சேர்ப்பிக்கும் வாய்மை உடைமையும் ஸர்வஜகத்துக்கும் உபாதாந காரணமாம் தன்மையைப் பெற்றிருக்கும் சக்தியுமாம். இவை போன்ற எண்ணிலடங்காக் கல்யாண குணங்களின் குவியல்கள் பல பல அவனிடம் உள அனைவரிலும் உயர்ந்தவரான நான்முகன் முதலான தேவர்களிலும் அநந்த கருடாதி நித்ய சூரிகளிலும் மிக உயர்ந்தவன். சிறியவர்மீதும் பெரியவர்மீதும் தமது ஆணையைச் செலுத்துபவனவன். அவனிடம் க்லேசம், கர்மங்கள், கர்மங்களின் பலன்களை அநுபவித்தல் போன்ற தோஷங்கள் எவையுமில்லை என இந்த ச்லோகம் அவன் கல்யாண குண மேன்மையை விளக்குகின்றது.

இனி "ஸ ஈச்வர:" என்பதன் கருத்து. ப்ரஹ்மமேதான் "ஈச்வரன் எனப்படுகிறது. ஈச்வரனிலும் வேறுபட்டதன்று ப்ரஹ்மம் என்பது. கார்யாவஸ்தையிலுள்ள ஜீவன்கள் வ்யஷ்டி ஜீவன்கள் எனப்படுகின்றனர். காரணாவஸ்தையிலுள்ள ஜீவன்கள் ஸமஸ்டி ஜீவன்கள் எனப்படுகின்றனர் இவ்விரண்டு ஜீவர்களும் ஈச்வரனுக்குச் சரீரமாவர். இவர்களுக்கு ஈச்வரன் அந்தராத்மாவாவன். காரணாவஸ்தையிலுள்ள அசேதந பதார்த்தங்கள் அவ்யக்தம் எனப்படுகின்றன. கார்யா வஸ்தையை அடைந்த அசேதந த்ரவ்யங்கள் ப்ரகடம் அல்லது வ்யக்தம் எனப்படுகின்றன. இவ்விருவகை அசேதநங்களும் பகவானின் சரீரங்களாம். எனவேதான் அவன் ஸர்வேச்வரன் எனப்படுகிறான். மேலும் பகவான் ஸர்வ பதார்த்தங்களையும் பொதுவான முறையிலும் அவ்வவற்றின் விசேஷ முறைகளிலும் அறிந்து வைத்துள்ளான். ஸர்வ சக்தியும் அவனிடமுள்ளது. பகவான்மீது தமது ஆஜ்ஜையை செலுத்துபவனாயும் அவனிலும் உயர்ந்தவனாயுமுள்ள ஈச்வரன் வேறெவருமிலர். ஆகவேதான் அவன் பரமேச்வரன் என வழங்கப்படுகிருன் என்பது இந்த ச்லோகத்தின் பொருளாம். இதனால் ஸர்வ சேதந அசேதநங்களும் பகவானின் சரீரங்கள் என்பதும் பகவான் இவ்வுலகுக்கு ஆத்மா என்பதும் விளக்கப்பட்டது.

பகவான் எவ்வித தோஷமு மற்றவன். விகாரமடைதல் போன்ற எத்தகைய தோஷமும் அவனிடமில்லை. ப்ரக்ருதியில் தான் விகாரப்படுதல் என்ற தோஷமுள்ளது. ஆகையால் பகவான் ப்ரக்ருதியினின்றும் வேறானவனாகி றான். எனவே அஸ்த தோஷனாயினன் அவன். கர்மங்களுக்கு வசப்பட்டு இருப்பதென்பது பகவானிடமில்லை. ஆகவே பகவான் ஜீவர்களினும் வேறானவனாயினன். ஆகவே சுத்தன் எனப்படுகிறான். நல்வினைத் தீவினைகளாகிய கர்மங்களின் ஸம்பந்தம் உண்டாவதற்குத் தகுதியுடைமை "மலம்" எனப்படும். இந்த மலம் என்ற தோஷம் முக்த ஜீவனிடமும் உள்ளதே. முக்தர்கள் அந்த மலத்தைப் பெற்றிருந்ததால்தான் முதலில் ஸம்ஸாரத்தில் அமிழ்ந்திருந்தனர். ஆனால் பகவானிடம் எப்போதும் மலமில்லை. ஆகவேதான் அவன் முக்தர்களினும் விலக்ஷணன் எனப்படுகிறான். ஆகவே நிர்மலன் ஆயினனவன்.



பகவான் ஏகரூபனாகவே உள்ளான். அதாவது அவனுக்குச் சமமானவரோ உயர்ந்தவரோ எவருமில்லை. ஸம அப்யதிக தரித்ரன் அவன். ஆகவே அவன் ப்ரதானனாகக் கருதப்படுகிறான். இத்தன்மை நித்ய சூரிகளிடமுமில்லை. ஏனெனில் அவர்களிலும் உயர்ந்தவனன்றோ பகவான். இதனால் பகவான் நித்ய சூரிகளினும் வேறுபட்டவனாயினன். இப்படி அசேதந பதார்த்தங்களினும், பத்த, முக்த, நித்ய சேதனர்களினும் அத்யந்த விலக்ஷணமாக ப்ரஹ்மம் எந்த சாஸ்த்ர ஜ்ஞாநத்தால் அறியப்படுகிறதோ, எந்த ஸாக்ஷாத்கார ரூப ஜ்ஞாநத்தால் பார்க்கப்படுகிறதோ, பக்திரூப தசையை அடைந்திருக்கும் எந்த ஜ்ஞாநத்தால் அநுபவிக்கப் படுகிறதோ அந்த ஜ்ஞாநம்தான் உயர்ந்த ஜ்ஞாநமாம். மற்றைய ஜ்ஞாநம், ஜ்ஞாநம் எனப்படமாட்டாது.

இப்படிப் பொதுவாகக் கேட்கப்பட்ட வினாவை அடிப்படையாகக் கொண்டு மேற் சொன்னவை போல் விசேஷ விஷயமாக ஸமாதாநம் அமைந்துள்ளபடியால் இப்புராணம் பரப்ரஹ்மத்தின் ஸர்வரூப விசேஷத்தை நிர்ணயம் செய்வதற்காகவே தோன்றியதென விளங்குகிறது. ஏனைய புராணங்கள் இப்படி அமையவில்லை. விசேஷித்த கேள்விகளுக்கு விடை பகர்வனவாகவே அவை அமைந்துள்ளன. இதிலிருந்து வினவியவனுக்கு விருப்பமான கருத்துகளைக் கூறவே அப்புராணங்கள் அமைந்தவை என்றும் தெரிகின்றது.

ஆகவே விஷ்ணு புரணத்தில் கூறப்பட்ட கருத்துகளே ஏற்புடைத்து என்றும் இப்புராணத்துக்கு விருத்தமாகச் சொல்லப்பட்டுள்ள கருத்துகள் ராஜஸ, தாமஸ குணங்களால் தோன்றியவை யாகையால் ஆதரிக்கத் தக்கவையல்ல என்பதும் தெளிவாகின்றது.

### மும்மூர்த்திகளும் ஸமமானவரே என்றதற்கு விடை

११५. नन्वस्मिन्नपि,
"सृष्टिस्थित्यन्तकरणीं ब्रह्मविष्णुशिवात्मिकाम् ।
स संज्ञां याति भगवान् एक एव जनार्दनः ॥"

इति, त्रिमूर्तिसाम्यं प्रतीयते नैतदेवम्; ''एक एव जनार्दनः'' इति जनार्दनस्यैव ब्रह्मशिवादिकृत्स्नप्रपञ्चतादात्म्यं विधीयते ॥

''जगच्च सः'' इति पूर्वोक्तमेव, विवृणोति —

''स्रष्टा सृजति चात्मानं विष्णुः पाल्यं च पाति च ।
उपसंह्रियते चान्ते संहर्ता च स्वयंप्रभुः ॥''

इति, स्रष्टृत्वेन अवस्थितं ब्रह्माणं, सृज्यं च, संहर्तारं, संहार्यं च, युगपन्निर्दिश्य, सर्वस्य विष्णुतादात्म्योपदेशात्; सृज्यसंहार्यभूतात् वस्तुनः, स्रष्टृसंहर्त्रोः जनार्दनविभूतित्वेन विशेषो दृश्यते । जनार्दनविष्णुशब्दयोः पर्यायत्वेन, ''ब्रह्मविष्णुशिवात्मिकाम्'' इति विभूतिमत एव स्वेच्छया लीलार्थं विभूत्यन्तर्भाव उच्यते; यथेदमनन्तरमेवोच्यते —

''पृथिव्यापस्तथा तेजः वायुराकाश एव च ।
सर्वेन्द्रियान्तःकरणं पुरुषाख्यं हि यज्जगत् ॥
स एव सर्वभूतात्मा विश्वरूपो यतोऽव्ययः ।
सर्गादिकं ततोऽस्यैव भूतस्थमुपकारकम् ॥
स एव सृज्यः स च सर्गकर्ता स एव पात्यत्ति च पाल्यते च ।
ब्रह्माद्यवस्थाभिरशेषमूर्तिः विष्णुः वरिष्ठो वरदो वरेण्यः ॥ इति ।

अत्र सामानाधिकरण्यनिर्दिष्ट हेयमिश्रप्रपञ्चतादात्म्यं निरवद्यस्य, निर्विकारस्य, समस्तकल्याणगुणाकारस्य, ब्रह्मणः कथमुपपद्यते? इत्याशङ्क्य, ''स एव सर्वभूतात्मा विश्वरूपो यतोऽव्ययः'' इति स्वयमेव उपपादयति । ''स एव'' — सर्वेश्वरेश्वरः परब्रह्मभूतो विष्णुरेव, ''सर्वं जगत्'' इति प्रतिज्ञाय, ''सर्वभूतात्मा विश्वरूपो यतोऽव्ययः'' इति हेतुरुक्तः । सर्वभूतानाम् अयमात्मा विश्वशरीरो ''यतोऽव्ययः'' इत्यर्थः । वक्ष्यति च ''तत्सर्वं वै हरेस्तनुः'' इति ॥



एतदुक्तं भवति — अस्य अव्ययस्यापि परस्य ब्रह्मणः विष्णोः विश्वशरीरतया तादात्म्यमविरुद्धम् इति । आत्मशरीरयोश्च स्वभावाः व्यवस्थिता एव ॥

एवंभूतस्य सर्वेश्वरस्य विष्णोः प्रपञ्चान्तर्भूत नियाम्यकोटिनिविष्ट-ब्रह्मादिदेवतिर्यङ्मनुष्येषु तत्तत्समाश्रयणीयत्वाय स्वेच्छावतारः पूर्वोक्तः । तदेतत् ब्रह्मादीनां भावनात्रयान्वयेन, कर्मवश्यत्वम्; भगवतः परब्रह्मभूतस्य वासुदेवस्य निखिलजगदुपकाराय स्वेच्छया स्वेनैव रूपेण देवादिषु अवतार इति च षष्ठेंशे शुभाश्रयप्रकरणे सुव्यक्तमुक्तम् । ''अस्य देवादिरूपेण अवतारेष्वपि न प्राकृतो देहः'' इति महाभारते ''न भूतसंघसंस्थानो देहोऽस्य परमात्मनः'' इति प्रतिपादितः ॥

श्रुतिश्चः— ''अजायमानो बहुधा विजायते, तस्य धीराः परिजानन्ति योनिम्'' इति । कर्मवश्यानां ब्रह्मादीनामनिच्छतामपि तत्तत्कर्मानुगुणप्रकृति परिणामरूपभूतसंघसंस्थानविशेषदेवादिशरीर-प्रवेशरूपं जन्म अवर्जनीयम्; अयं तु सर्वेश्वरः, सत्यसंकल्पः, भगवान् एवंभूतशुभेतरजन्म अकुर्वन्नपि, स्वेच्छया स्वेनैव, निरतियकल्याणरूपेण देवादिषु जगदुपकाराय बहुधा जायते; तस्यैतस्य शुभेतरजन्म अकुर्वतोऽपि सर्वकल्याणगुणानन्त्येन बहुधा योनिम् — बहुविधजन्म, ''धीराः'' — धीमतामग्रेसराः, ''जानन्ति'' इत्यर्थः ॥

*115. ஸ்ரீ விஷ்ணு புராணத்திலுள்ள ''ஸ்ருஷ்டிஸ்தித்யந்த கரணீம்'' என்ற ச்லோகத்தில் ப்ரஹ்ம, விஷ்ணு, சிவன்களுக்குள் ஸாம்யம் சொல்லப் பட்டுள்ளதால் விஷ்ணுதான் ஸர்வ ச்ரேஷ்டர் என எப்படி எண்ணமுடியும்? எனச் சைவர்கள் ஒரு ப்ரச்னையை எழுப்ப அதற்கு ஸமாதானம் சொல்கிறார்.*

இந்த ச்லோகத்துக்கு சைவர்கள் ஜநார்தனன் எனப்படும் பகவானே படைத்தல் காத்தல் அழித்தல் என்ற முத்தொழில்களைச் செய்யும் ப்ரஹ்மா விஷ்ணு சிவன் என்ற முப்பெயர்களையும் கொண்டுள்ளான் எனப் பொருள் கொண்டனர். இதனால் இம் மூவர்களுள் ஸாம்யமே தோன்றுகிறது. சிவனிலும் விஷ்ணுவுக்கு மேன்மை இல்லை என வாதிடுகின்றனர். இதற்கு ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஸாதிக்கும் பதில் வருமாறு இந்த ச்லோகத்தால் த்ரிமூர்த்திகளுள் ஸாம்யம் தோன்றாது. ''ஏக ஏவ ஜநார் தந:'' என்றுள்ள இந்த ச்லோகப் பகுதியில் ப்ரஹ்மா, விஷ்ணு, சிவன் முதலான ஸர்வ உலகத்துடன் பகவானுக்கு அபேதம் கூறப்பட்டுள்ளது. ''ப்ரஹ்ம விஷ்ணு சிவாத்மிகாம்'' என்பது எடுத்துக் காட்டு ஆகும். இது உலகமனைத்தையும் காட்டவல்லது. இப்புராண ஆரம்பத்தில் ''ஜகச்சஸ:'' என்பதால் விஷ்ணுவுக்கும் ஜகத்துக்கும் அபேதம் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. இந்த ச்லோகம் அதன் விவரணமாகும், மற்றும் ஸ்ரஷ்டா ஸ்ருஜதி சாத்மாநம் விஷ்ணு: பால்யம் ச பாதி ச। உபஸம்ஹ்ரியதே சாந்தே ஸம்ஹர்தா ச ஸ்வயம் ப்ரபு:'' என்கின்ற ச்லோகமும் ஜகத்துடன் பகவானுக்கு அபேதத்தை வர்ணிக்கிறது. ஸ்ருஷ்டியைச் செய்யும் ப்ரஹ்மாவும் படைக்கப்படும் வஸ்துக்களும் விஷ்ணுவே என்கிறது இந்த ச்லோகம். இதனால் படைக்கப்பட்டும் அழிக்கப்பட்டும் வரும் வஸ்துக்கள் எப்படி விஷ்ணுவின் செல்வங்களோ அப்படியே ஸ்ருஷ்டியைச் செய்யும் ப்ரஹ்மாவும் ஸம்ஹாரத்தைச் செய்யும் ருத்ரனும் விஷ்ணுவின் விபூதிகளே என்பதுத் தெளிவாகின்றது. விஷ்ணுவின் விபூதியாக இருக்கும் தன்மையில் இவை இரண்டுக்கும் எத்தகைய வேற்றுமையுமில்லை என்பது கருத்து.

ஸகல ப்ரபஞ்சத்தையும் தனது விபூதியாக உடைய விஷ்ணுவே தன்ஸங்கல்பத்தாலேயே விளையாட்டின் பொருட்டு விஷ்ணுவாகவும் அவதரிப்பதால் ''ப்ரஹ்ம விஷ்ணு சிவாத்மிகாம்'' என விஷ்ணுவுக்கும் தனது விபூதிக்குள் அந்தர்பாவம் சொல்லப்படுகிறது. ஜநார்தந சப்தமும் விஷ்ணு சப்தமும் ஒரே பொருள் உடையனவே. இதனுல் ப்ரஹ்மாவும் சிவனும் ஸ்வதந்த்ரர்கள் அல்லர். பகவானுக்கு



அதீனமானவர்களே என்பது பெறப்பட்டது. இக்கருத்தைத் தெரிவிக்கவே இங்கு வேற்றுமை இன்மை வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. ப்ரஹ்ம சப்தத்தோடும் சிவ சப்தத்தோடும் விஷ்ணு சப்தத்தையும் சேர்த்து ''ப்ரஹ்ம விஷ்ணு சிவாத்மிகாம்'' எனப் படித்திருப்பது விஷ்ணுவின் அவதாரத்தைப் புலப்படுத்துவதற்காகவேயாம். ஆகவே தான் நான்முகனைச் சொல்லும் ப்ரஹ்ம சப்தமும் சிவசப்தமும் ஜநார்தந சப்தத்தோடு ஒற்ற பொருள் உடையதாகக் கருதப்படவில்லை. உண்மைநிலை இப்படியாக இவர்களுள்ஸாம்யம் தோன்றவே வழியில்லை.

நான்முகனையும் சிவனையும் உள்ளடக்கிய ஸர்வப்ரஞ்சமும் பரப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரம் என்றும், ப்ரஹ்மம் ஆத்மாவென்றும், இச்சரீர ஆத்மபாவத்தைக் காரணமாகக் கொண்டே அபேதநிர்தேசம்-வேற்றுமை இன்மை-வழங்கப்பட்டுள்ளது என்னும் கருத்து அடுத்து வரும் ''ப்ருதிவ்யாப:'' ஸஏவ ஸர்வபூதாத்மா ''ஸ ஏனஸ்ருஜ்ய:'' என்ற மூன்று ச்லோகங்களாலும் வெளிப்படுகிறது. ப்ருதிவீ, ஜலம், தேஜஸ், வாயு, ஆகாசம், அனைத்து இந்த்ரியங்கள், அந்த:கரணம், புருஷன்— அதாவது ஜீவன் இவையனைத்தும் அடங்கிய இந்த உலகம் அந்த விஷ்ணுவே என்கிறது ''ப்ருதிவ்யாப:'' என்ற ச்லோகம். இதனுல் விஷ்ணுவுக்கும் ஜகத்துக்கும் அபேதம் சொல்லப்பட்டதாகிறது.

இப்படி அபேதம் சொன்னுல் ப்ரஹ்மத்தை எவ்வித தோஷமற்றதாகவும், எவ்வித விகாரமற்றதாகவும், கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமாகவும் சொல்லுகின்றோமே! இத்தகைய ப்ரஹ்மத்துக்கு குற்றங்கள் அனைத்துக்கும் இருப்பிடமான இவ்வுலகோடு அபேதம் எப்படிப் பொருந்தும்? என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுமன்றோ. இந்த ஸந்தேஹத்தைப் போக்கவே ''ஸஏவ ஸர்வ பூதாத்மா'' என்ற ச்லோகம் படிக்கப்பட்டுள்ளது.

விஷ்ணுதான் இவ்வுலகம் என்பதில் சிறிதும் ஸந்தேஹமில்லை. இப்படி அபேதம் சொல்வதற்குப் பொருள் ஜகத்துக்கும், ப்ரஹ்மத்துக்கும் ஸ்வரூபத்தில் ஐக்யம்

என்பதல்ல. பரப்ரஹ்மம் ஸர்வ பதார்த்தங்களிலும் அந்தராத்மாவாக உள்ளது. ஸர்வ பதார்த்தங்களும் ப்ரஹ்மத்துக்கு சரீரமாக உள்ளன. பரப்ரஹ்மம் தோஷமற்றதாயும் விகாரமற்றதாயும் இருந்தபோதும் அப்ப்ரஹ்மம் உலகத்தைத் தமக்குச் சரீரமாக ஏற்றுக் கொண்டுள்ளதால் விச்வரூபன் என வழங்கப்படுகிறான். சரீரத்தைச் சொல்லும் சப்தங்கள் அவற்றின் ஆத்மா வரை போதிக்கும் என்பது உலகில் ப்ரஸித்தமானதே. இவ்வுலகம் பரமாத்மாவுக்குச் சரீரமாக உள்ளது. இக்கருத்தை ''தத்ஸர்வம்வைஹரே:தநு:'' போன்ற வசநங்களும் கூறுகின்றன. இப்படி சரீர ஆத்மபாவத்தைக் கொண்டு அபேதத்தைச் சொல்வதால் பகவான் தோஷமற்றவன் ஆகிறான். சரீரத்துக்கென சில ஸ்வபாவங்களும் ஆத்மாவுக்கெனச் சில ஸ்வபாவங்களும் தனித்துள்ளதை உலகில் காண்கிறோம். சரீரஸ்வபாவம் ஆத்மாவைப் பற்றுவதில்லை. ஆத்மாவின் ஸ்வபாவம் சரீரத்தைப் பற்றுவதில்லை. சிவப்பாக உள்ளமை சில சரீரங்களின் ஸ்வபாவம். அச்சிவப்பு ஆத்மாவைப் பற்றுவதில்லை. அதேபோல் ஜ்ஞாநம், சுகம், துக்கம் முதலியன ஆத்மாவின் தர்மம். இவை ஆத்மாவிலேயே இருக்குமேயன்றி சரீரத்தின் தர்மங்களாவதில்லை. இதேபோல் பரமாத்மாவின் சரீரமாக உள்ள சேதநாசேதந ப்ரபஞ்சத்துக்கு ஸ்வபாவங்களான ஜடமாக இருத்தல் விகாரமடைதல் முதலிய தர்மங்கள் பரமாத்மாவைத் தொடா. விகாரமற்றிருத்தல் தோஷமற்றிருத்தல் கல்யாண குணங்களுடைமை முதலியன அந்தராத்மாக உள்ள பரமாத்மாவின் ஸ்வபாவங்கள். இவை பரமாத்மாவிடம் இருக்குமேயன்றி சரீரமான ஜகத்தைப் பற்றா. பரமாத்மா ஜகத்தை சரீரமாக தரித்துக் கொண்டிருப்பதால் ஜகத் என வழங்கப்படுகிறார். இருந்தும் பரமாத்மாவின் தர்மங்களும் ஜகத்தின் தர்மங்களும் அவ்வவற்றிலேயே இருக்கின்றன. ஒன்றின் தர்மம் மற்றையதில் பின்பற்றுவதில்லை. ஆகவே தோஷம் ப்ரபஞ்சத்தில் தங்கிவிடுகின்றது. பரமாத்மாவைப் பற்றுவதில்லை. அவன் நிர்தோஷனாகவே ஆகிறான்.

**''ஸர்காதிகம்'' முதலிய ச்லோகங்களின் பொருள் வருமாறு:**

அனைத்துப் ப்ராணிகளிடம் தோன்றும் ஸ்ருஷ்டி முதலான வ்யாபாரங்கள் இப்பரமாத்மாவுக்கு உபகாரங்களாகின்றன. ஏனென்றால் பரமாத்மாவுக்கு லீலாரஸம் கிடைக்கிறது. இதற்குக் காரணமுண்டு, யாதெனில் இவ்வுலகம் யாவும் பரமாத்மாவின் சரீரங்களாம். சரீரத்தால் ஆத்மாவிற்கு உபகாரம் உண்டாவது இயல்புதானே! ஆகவே படைக்கும் தொழிலைச் செய்பவனாகிய நான்முகனும் படைப்பைப் பெறுவதாகிய அனைத்து பதார்த்தங்களும் பரமாத்மாவின் சரீரங்கள் ஆகிவிட்டபடியால் இவை பரமாத்மாக்களே என வழங்கப்படுகின்றன. காக்கும் தொழிலைச் செய்பவர்களாகிய மநு முதலிய தேவ கணங்களும் அக்காவலைப் பெறுபவர்களாகிய ஜீவ வர்க்கங்களும் இச்சரீராத்ம பாவத்தாலேயே பரமாத்மா என வழங்கப்படுகின்றனர். இப்படியே அழிக்கும் தொழிலைப் புரிபவனாகிய ருத்ரன் முதலான தேவர்களும் அவ்வழிவை அடைபவைகளாகிய பதார்த்தங்களும் மேற்சொன்ன காரணத்தால் பரமாத்மாவாகவே ஆகின்றனர். இவ்வுலகம் முழுதையும் தமது உடலாகக் கொண்ட பரமாத்மாவான நாராயணன் படைக்கும் தொழிலைச் செய்யும்போது நான்முகனின் தன்மையையும், அழிக்கும் போது ருத்ரனின் தன்மையையும் அடைகிறார். ஏனெனில் அவரன்றோ வரமளிப்பவர். அவரன்றோ அனைவரிலும் உயர்ந்தவர்! ஆகவே அவர்தானே அடையப்படவேண்டிய தன்மையை உடையவர் ஆகிறார் என்பது பொருளாம். இச்சரீராத்ம பாவ ஸம்பந்தத்தைக் காரணமாகக் கொண்டு பரமாத்மாவுக்கும் ஜகத்துக்கும் அபேதநிர்தேசம் இந்த ச்லோகங்களில் செய்யப்பட்டுள்ளன.

ஸர்வத்துக்கும் அந்தர்யாமியாகவும் ஸர்வத்துக்கும் ஈச்வரனாகவும் இருக்கும் விஷ்ணு தன்னால் படைக்கப்பட்ட ப்ரபஞ்சத்துக்கு உட்பட்டும் தன்னுடைய நியமநத்துக்கு உட்பட்டவர்களாயுமுள்ள தேவர்களுள்ளும் திர்யக்குகளுள்ளும் மநுஷ்யர்களுள்ளும் தனது ஸங்கல்பத்தாலே அவதரிக்கிறான். அப்படி அவதாரம் செய்வதற்குக் காரணம் அந்த தேவதிர்யக் மநுஷ்யர்கள் தம்மை எளிதில் ஆச்ரயிப்பதற்காகவே என்பது முன்னமே கூறப்பட்டுள்ளது. இத்தகைய அவதாரங்களுக்குள் ஒன்றே ''ப்ரஹ்ம விஷ்ணு சிவாத்மிகாம்'' என்ற மூவர் தொகையில் விஷ்ணு சப்தத்தால் சொல்லப்பட்டுள்ளது.

ஸ்ரீவிஷ்ணு புராணத்தில் ஆறும் அம்சத்தில் ப்ரஹ்மா முதலான தேவர்கள் கர்மபாவநா, ப்ரஹ்ம பாவநா, உபயபாவநா, என்ற மூன்று பாவனைகளுள் ஏதேனுமொன்றோடு எப்போதும் ஸம்பந்தம் உடையவர்கள் ஆகின்றனர். எனவே அவர்கள் கர்ம

வசப்பட்டவர்களாகின்றனர். பகவான் உலகமனைத்துக்கும் உதவிபுரியவே தமது அப்ராக்ருத திவ்ய விக்ரஹத்துடன் தமது விருப்பத்தால் தேவர் முதலியவர்களுள் அவதரிக்கின்றார். ஆனாலும் அப்போது அவர் திருமேனி ப்ராக்ருதமாக இல்லை என்பது விளக்கப்பட்டுள்ளது. இக்கருத்து மஹாபாரதத்தில் ''ந பூதஸங்க ஸம்ஸ்தாந: தேஹோஸ்ய பரமாத்மந:'' என்பதால் விளக்கப்பட்டுள்ளது. பரமாத்மாவின் உடல் பஞ்ச பூதங்களின் ஸம்பந்தம் உடையதன்று. அது அப்ராக்ருதமானது. அது சுத்த ஸத்வமயமானது என்பது இதன் பொருள்.

''அஜாயமானோ பஹுதா விஜாயதே! தஸ்ய தீரா: பரிஜாநந்தி யோநிம்'' என்ற ச்ருதியும் பகவானின் அவதார க்ரஹணத்தை வர்ணித்துள்ளது. கர்மவச்யர்களான ப்ரஹ்மா முதலானவர்களை தாம் விரும்பாவிடினும் அவர்கள் பிறப்பு விலக்கமாட்டாதது. ப்ரக்ருதியின் பரிணாமமான பஞ்சபூதங்களால் உண்டாகியதும் விலக்ஷணமானதுமாகிய தேவாதி சரீரங்களின் தொடர்பு அவர்களுக்கு உண்டாகிறது. இப்படிப் பிறப்பது அவர்களால் விலக்க முடியாதது. அவர்கள் பிறப்புக்குக் காரணம் அவர்கள் செய்த கர்மமே. தாம் செய்த கர்மத்தின் பலனை அனுபவிப்பதற்காகவே இப்பிறப்பு உண்டாகின்றது. இது மிகவும் தாழ்ந்தது.

ஸத்ய ஸங்கல்பனான பகவான் இத்தகைய இழிந்த பிறவியை மேற்கொள்வதில்லை. தனது விருப்பத்திற்கிணங்க அப்ராக்ருதமாயும் கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமானதுமான திருமேனியை ஏற்று தேவாதியான பல பிரிவுகளில் பல பல பிறப்புகளை மேற்கொள்கிறார். அவர் பிறப்பு கர்ம பலனை அனுபவிப்பதற்காக அன்று. அவர் விருப்பமே காரணம். அவர் அப்படிப் பிறப்பதும் உலகுக்கு உபகாரம் செய்யவே. இத்தகைய விசேஷங்களைப் பெற்றிருப்பதால் தான் அவர் பிறப்பு ''அவதாரம்'' என வழங்கப்படுகிறது. ஜீவர்களைப் போல் இழிந்த பிறவியை மேற்கொள்ளாது தமது கல்யாண குணங்களுக்கேற்ப அவதாரத்தை மேற்கொள்வதன் காரணத்தை புத்திமான்களுள் எவர் முதன்மை பெற்றவர்களோ அவர்களே அறிவர் என்பது மேற்சொன்ன ச்ருதியின் பொருளாம். ப்ரஹ்மாவுக்கும் சிவனுக்கும் இடையிலுள்ள விஷ்ணு என்றதும் இவை போன்ற அவதாரங்களுள் முதலதாகும்.



## நாராயணனினும் உயர்ந்த தத்வம் ஏதுமில்லை என்பதை ப்ரஹ்ம ஸூத்ரங்களால் ஸாதித்தல்

११६. तदेतन्निखिलजगन्निमित्तोपादानभूतात् ''जन्माद्यस्य यतः'', ''प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपराधात्'' इत्यादिसूत्रैः प्रतिपादितात् परस्मात् ब्रह्मणः परमपुरुषात् अन्यस्य कस्यचित् परत्वम् — ''परमतस्सेतून्मानसंबन्धभेदव्यपदेशेभ्यः'' इत्याशङ्क्य, ''सामान्यात्तु'', ''बुद्ध्यर्थः पादवत्'', ''स्थानविशेषात् प्रकाशादिवत्'', ''उपपत्तेश्च'', ''तथाऽन्यप्रतिषेधात्'', ''अनेन सर्वगतत्वमायामशब्दादिभ्यः'' इति सूत्रकारः स्वयमेव निराकरोति ॥

*116.* சைவர்களில் மூன்று மதங்களுள. அவையாவன உலகுக்கு உபாதாந காரணம் ப்ரக்ருதி. சிவன் உலகுக்கு நிமித்த காரணமாவார் என்பது ஒன்று. ச்ருதிகளைக் கொண்டு நாராயணன்தான் ஜகத்காரணம் என ஸாதித்தபின் நாராயணன்தான் உலகுக்கு உபாதாநகாரணமாவர். ஆனால் நிமித்த காரணம் சிவன் என்கின்றனர். இது இரண்டாவது வாதம். ஜகத்தின் நிமித்த காரணம் உபாதாநகாரணம் ஆகிய இரண்டு காரணங்களும் நாராயணன்தான் என ச்ருதியின் மூலம் ஸித்தித்தபின் அவர்கள் மூன்றாவதாகச் சொல்வது உலக உபாதாந காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவும் உள்ள நாராயணன்தான் மோக்ஷமளிப்பவனாவன். ஆனால் முக்தர்களால் அடையத் தக்கவரல்லர். முக்தர்களால் அடையத் தக்கவர் நாராயணனிலும் உயர்ந்தவரான சிவனேயாவர் என்கின்றனர்.

இதற்கு ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் ஸாதிப்பதாவது ''ஜந்மாத்யஸ்ய யத: ப்ரக்ருதிச்சப்ரதிஜ்ஞாத்ருஷ்டாந்தாநுபரோதாத்'' முதலிய ஸூத்ரங்களாம். இந்த ஸூத்ரங்களின் விஷய வாக்யங்களாக உள்ள ச்ருதி வசநங்களாலும் நாராயணன்தான் ஜகத்தின் உபாதாந காரணமாகவும் நிமித்த காரணமாகவும் ஸித்திக்கிறான். பரம புருஷனான நாராயணனிலும் உயர்ந்த வேறு தத்வம் உண்டு என்பதை ''பரமத: ஸேதுந்மாந ஸம்பந்த பேத வ்யபதேசேப்ய:'' என்ற ஸூத்ரத்தால் ஆசங்கித்து, ''ஸாமாந்யாத்து, புத்யர்த்த:பாதவத், ஸ்தாநவிசேஷாத் ப்ரகாசாதிவத், உபபத்தேச்ச ததாந்ய ப்ரதிஷேதாத்,

அநேநஸர்வகதத்வம் ஆயாம சப்தா திப்ய:'' என்கிற ஸூத்ரங்களால் ஸமாதாநம் ஸாதித்துள்ளார். இந்த ஸூத்ரங்களின் அர்த்த விவரம் வருமாறு:-

ஜகத்துக்குக் காரணபூதமான ப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்த தத்வம் ஒன்று உள்ளது என ஏற்றுக் கொள்ள வேண்டும். இப்படிச் சொல்வதற்கு நான்கு காரணங்களுள ''அத ய ஆத்மா ஸ ஸேது;'' என்ற ச்ருதி ஜகத் காரணமான பரமாத்மாவை ஸேதுவாக வர்ணித்துள்ளது. ஒரு கரையிலிருந்து மறு கரையை அடைவதற்கு எது உதவி செய்கிறதோ அதைத்தான் ஸேது என்கிறோம். இதுவே அணை எனவும் வழங்கப்படுகிறது. ஆகவே பரமாத்மாவை ஸேதுவாகக் கூறியிருப்பதால் பரமாத்மா உபாஸகனை வேறொருவரிடம் அடைவிக்கிறது என்பது புலப்படுகிறது. இப்படிப் பரமாத்மாவை அடைந்த பின் அப்பரமாத்மாவால் அடைவிக்கப்படுவதாகிய இரண்டாவது தத்வம் பரமாத்மாவினும் உயர்ந்ததாகத்தானே இருக்க வேண்டும்?

மேலும் ''ஏதம் ஸேதும் தீர்த்வா'' என்ற ச்ருதி ஜகத்காரண பூதமாய் ஸேது போன்று இருப்பதாகிய ப்ரஹ்மத்தைக் கடக்க வேண்டும் என உபதேசிக்கிறது. காரணமான ப்ரஹ்மத்தை ஸேதுவாகச் சொன்னதால் ப்ராப்யமான தத்வம் வேறாக ஸித்திக்கிறது என்பது முதல் ஹேது.

இதேபோல் ''சதுஷ்பாத் ப்ரஹ்ம ஷோடசகலம்'' என்ற ச்ருதி ஜகத் காரணமான ப்ரஹ்மத்தை நான்கு கால்களும் பதினாறு கலைகளும் உள்ளதாக வர்ணக்கிறது. இதனால் காரணபூதமான ப்ரஹ்மம் அளவிடற்கு உரியது எனத் தெரிகிறது. இதனால் அபரிதமான அளவிடற்கரியதான — காரணதத்வம் வேறு எனத் தெரிகின்றது என்பது இரண்டாம் காரணம்.

இப்படியே உபநிஷத்து ''அம்ருதஸ்ய ஏஷ ஸேது:'' என்பதால் உபாஸகனை அம்ருதமான தத்வத்தினிடம் அடைவிப்பதாக பரப்ரஹ்மத்தைக் கூறுகிறது. ஆகவே பரப்ரஹமத்தின் மூலமாக அடையப்படும் வஸ்து பரப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்ததாக ஸித்திக்கிறது. அம்ருதத்வ ப்ராப்திக்கு ஸாதநம் ப்ரஹ்மம் ஆயிற்று. ஆகவே அது ப்ராபகம்-அடைவிப்பது-ஆயிற்று. ப்ராப்ய- அடையப்படுவது அம்ருதத்வமாயிற்று. இவ்விரண்டனுள் ப்ராப்ய



ப்ராபகஸம்பந்தம் தோன்றுகிறது. இதனால் பரப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்ததாக அம்ருதத்வம் ஸித்திக்கிறது. இது மூன்றும் காரணம்.

மேலும் ''ததோயதுத்தரதரம்'' என்ற உபநிஷத் வாக்யம் பரப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்ததாக ஒரு தத்வத்தை வர்ணித்துள்ளது. அத் தத்வம் கீழ் சொன்ன காரணங்களால் பரப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்ததாக ஸித்திக்கிறது. அத்தத்வம் எதுவோ அதுதான் உயர்ந்தது எனக் கொள்ள வேண்டும் என்பது நான்காவது காரணம் என்பது பூர்வபக்ஷிகளின் கொள்கை. ''பரம்அத: ஸேது, உந்மாந, ஸம்பந்த, பேத, வ்யப தேசேப்ய:'' என்ற ஸூத்ரத்தால் இக்கொள்கைகள் விளக்கப்பட்டுள்ளன. இது பூர்வபக்ஷ ஸூத்ரம்.

''ஸாமாந்யாத்து'' முதலான ஸூத்ரங்கள் ஸித்தாந்த ஸூத்ரங்கள் கீழ்சொன்ன பூர்வ பக்ஷங்கள் பொருத்த முடையனவல்ல. ப்ரஹ்மத்தை ஸேதுவாகச் சொல்லி இருப்பதால் அது உயர்ந்த தத்வமாகாது எனச் சொன்னது பொருத்த முடையதன்று. ப்ரஹ்மத்தை ஸேதுவாகச் சொன்னது அது பிறரிடம் அடைவிக்கிறது என்பதற்காக அன்று. உலகில் ஒவ்வொரு வஸ்துவின் ஸ்வபாவம் மற்றொரு வஸ்துவின் ஸ்வபாவத்துடன் கலக்காமல் அவையாவற்றையும் பாதுகாக்கும் அணை என்பதே பொருள் ஸேது என்பதற்கு என அந்த ச்ருதியின் பின்பாதியாகிய ''அத ய ஆத்மா ஸ ஸேது: வித்ருதி: ஏஷாம் லோகாநாம் அஸம்பேதாய'' என்பதால் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

பூர்வபக்ஷ ஸூத்ரத்தில் ''உந்மாநவ்யபதேசம்'' என்று கூறப்பட்டுள்ள ஹேதுவிற்கு ''புத்யர்த: பாதவத்'' என்ற ஸூத்ரம் ஸமாதாநம் சொல்கிறது. ''சதுஷ்பாத் ப்ரஹ்ம'' என்று ப்ரஹ்மத்துக்கு நான்கு பாதங்களுண்டு எனச்சொல்லி அதை அவச்சேதத்துக்கு-அளவுக்கு-உட்பட்டதாகச் சொன்னது புத்யர்த்தம்-உபாஸநத்துக்காகவே. காரணபூதமான ப்ரஹ் மத்தை ''ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்ற வாக்யம் அபரிமிதமாக-அளவிட முடியாததாகச்- சொல்லியிருக்கிறது. இங்கு பரிமிதமாகச் சொல்லியிருப்பது உபாஸநம் செய்வதற்காகவே. இப்படி உபாஸநம் செய்வதால் விலக்ஷணமான பலன் கிடைக்கும். ''வாக்பாத: ப்ராண: பாத: சக்ஷு: பாத: ச்ரோத்ரம் பாத:'' என ப்ரஹ்மத்தை வாக்கு முதலிய

பாதமாகச் சொல்லி இருப்பது எப்படி உபாஸநத்துக்காகவோ அப்படியே ஈண்டும் ஆகும்.

''ஸ்தாநவிசேஷாத் ப்ரகாசாதிவத்'' ப்ரஹ்மம் உண்மையில் அளவிடற்கரிதாக இருப்பின் அது உபாஸநத்துக்காக மட்டும் எப்படி அது பரிச்சிந்நமாம்? என்ற ஸந்தேஹம் தோன்ற அதற்கு ஸமாதாநம் சொல்ல வந்தது இந்த ஸூத்ரம். ப்ரஹ்மம் தான் அநவச்சின்னமா இருந்தாலும் ஒரு ஸ்தாந விசேஷத்துடன் ஸம்பந்தப்படுவதால் அளவிடற்கு உரியதாக ஆகி அப்படி அநுஸந்தாநம் செய்யப்படுவது தகுதி உடைத்தே. ப்ரகாசமும் ஆகாசமும் எங்கும் பரவி இருப்பவைகளே. இருப்பினும் ஜன்னல் கடம் முதலிய ஸ்தாநங்களின் ஸம்பந்தத்தால் ஜன்னல் சந்தால் வரும் ப்ரகாசம் சிறியதாக ஆக்கப்படுகிறதோ, கடத்துடன் ஸம்பந்தப்பட்ட ஆகாசம் கடாகாசம் எனப்படுகிறதோ அப்படியே அபரிச்சிந்நமான ப்ரஹ்மத்தையும் வாக் முதலிய உபாதிகளின் ஸம்பந்தத்தால் பரிச்சிந்நமாக அநுஸந்தானம் செய்யலாம். ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வாபாவிக தர்மம் அபரிச்சிந்நத்வம். பரிச்சிந்நத்வம் ஔபாதிகமான— வந்தேறியான— தர்மம். ஸ்வாபாவிக ஔபாதிக தர்மங்களுள் எவ்வித விரோதமும் இல்லை.

பூர்வ பக்ஷ ஸூத்ரத்திலுள்ள ''ஸம்பந்தவ்யபதேச'' என்ற ஹேதுவுக்கு ''உபபத்தே:ச'' என்ற ஸூத்ரம் ஸமாதாநம் சொல்கிறது. ப்ராப்ய ப்ராபகஸம்பந்த வ்யபதேசம் மற்றென்றின் இருப்பைக் காட்டுகிறது என்பது பூர்வபக்ஷம். ப்ராப்யமும் ப்ராபகமும் வெவ்வேறாக இருக்கவேண்டும் என்ற நிர்பந்தமில்லை. அவை இரண்டும் ஒன்றாகவே இருத்தல் பொருத்தமுடைத்தே என்கிறது இந்த ஸூத்ரம்.

ஜகத் காரணபூதமான ப்ரஹ்மத்தை நாம் அடைவதற்கு அதுவே ஸாதகமாக இருப்பதால் அதுவே உபாயம் எனப்படுகிறது. அடைய வேண்டியதும் ப்ரஹ்மமே. ஆகவே ப்ராபகம் ப்ராப்யம் என்னுமிரண்டும் ப்ரஹ்மமாகவே இருப்பதால் எவ்வித விரோதமுமில்லை. ''நாயமாத்மா'' முதலான ச்ருதிகள் இக்கருத்தை ஸமர்த்திக்கின்றன. ''யமேவஏஷ விவ்ருணுதே தேந லப்ய:'' என்றதால் ப்ரஹ்மமே அதனை அடைவதற்கு ஸாதநம் ஆகின்றதென்பது விளக்கப்பட்டுள்ளது.



''ததாந்ய வ்யபதேசாத்'' என்ற ஸூத்ரம் பேதவ்யபதேசம் என்ற ஹேதுவுக்கு ஸமாதாநம். ''ததோயதுத்தரதரம், அக்ஷராத்பரத: பர:'' முதலான வாக்யங்களில் ப்ரஹ்மத்திலும் வேறுபட்டதாக பேதவ்யபதேசம் செய்யப்பட்டு பரமான ப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்த மற்றொரு வஸ்து இருக்கிறது என சொல்லப்பட்டுள்ளது என்பது பூர்வபக்ஷம். இது ஸரியன்று. ஏனெனில் அங்கேயே ''யஸ்மாத்பரம் நாபரமஸ்தி'' முதலான வாக்யங்களால் அத்தகைய உயர்ந்த வஸ்து பிறிதொன்று இல்லை என நிஷேதம் செய்யப்பட்டுள்ளது. ''அநேந ஸர்வகதத்வம் ஆயாம சப்தாதிப்ய:'' ''தேநேதம் பூர்ணம் புருஷேண ஸர்வம்'' என்பது போன்ற ஆயாமத்தை-வ்யாப்தியைக் குறிக்கும் வாக்யங்களால் ப்ரஹ்மம் ஸர்வத்தையும் வ்யாபித்து உள்ளது என்பது ஸித்திக்கிறது எனச் சொல்லியிருப்பதால் அந்த ப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்த வஸ்துப் பிறிதொன்றுமில்லை என்பதுத் தெளிவாகின்றதன்றோ!

இப்படி ஸூத்ரகாரர் பராதிகரணத்தில் முதல் ஸூத்ரத்தால் ப்ரஹ்மத்திலும் உயர்ந்த வஸ்து உள்ளதெனப் பூர்வபக்ஷம் செய்துப் பின்புள்ள ஸூத்ரங்களால் அப்பூர்வ பக்ஷத்தைக் கண்டித்து ஜகத்காரணமாவது பரமாத்மாவான ஸ்ரீமந் நாராயணனே என அவரை ஸர்வச்ரேஷ்டராக ஸிந்தாந்தித்துள்ளார்.

### மநுஸ்ம்ருதியும், விஷ்ணுபுராணமும் நாராயணனையே பரதத்வமாக வர்ணித்துள்ளன

११७. मानवे च शास्त्रे - ''प्रादुरासीत्तमोनुदः'', ''सिसृक्षुः विविधाः प्रजाः'', ''अप एव ससर्जादौ तासु वीर्यमपासृजत्'', ''तस्मिन् जज्ञे स्वयं ब्रह्मा'' इति, ब्रह्मणो जन्मश्रवणात् 'क्षेत्रज्ञत्वमेव अवगम्यते तथा च स्रष्टुः परमपुरुषस्य, तद्विसृष्टस्य च ब्रह्मणः ''अयनं तस्य ताः पूर्वं, तेन नारायणः स्मृतः'', ''तद्विसृष्टः स पुरुषः लोके ब्रह्मेति कीर्त्यते'' इति नामनिर्देशाच्च ॥

तथा' वैष्णवे पुराणे, हिरण्यगर्भादीनाम्, भावनात्रयान्वयात् अशुद्धत्वेन शुभाश्रयत्वानर्हत्वोपपादनात् क्षेत्रज्ञत्वं निश्चीयते ॥

*117.* இதுவரை சதுர்முக ப்ரஹ்மா ஜகத் காரணவஸ்துவாக ஆகமாட்டார் என்பது வேத வாக்யங்களைக் கொண்டு நிரூபிக்கப்பட்டது. இனி மநுஸ்ம்ருதியைக் கொண்டு அதுவே நிரூபிக்கப்படுகிறது. ஸத்வம் ரஜஸ் தமஸ் என்பவை மூன்றும் ஸமமாக இருக்கும் காலத்தில் ப்ரதாநம் என்ற தத்வம் ''தமஸ்'' எனச் சொல்லப்படுகிறது. அப்போதது அநிருத்தனுல் அதிஷ்டிக்கப்பட்டுள்ளது என்பர். அப்படி அநிருத்தன் எனப்படும் அதிஷ்டாதா அக்காலத்தே தோன்றினான் என்பதை ''ப்ராதுராஸீத் தமோநுத:'' என்ற வாக்யம் விளக்குகிறது. ஆகவே அப்போது சதுர்முக ப்ரஹ்மா இல்லையாகையால் அந்த ப்ரஹ்மாவை ஜகத்காரண வஸ்து என்று சொல்வது ஸரியன்று என்பதைக் காட்டவே இவ்வாக்யம் கூறப்பட்டுள்ளது. தமோநுத: என்பதற்கு ''தமஸ்'' எனப்படும் ''ப்ரதாநம்'' என்ற தத்வத்தை நியமிப்பவன் என்பது அர்த்தம். இவ்வநிருந்த பகவான் பல்வகையான ப்ரஜைகளைப் படைக்க விருப்பம் கொண்டவனாய் ஜலம் முதலான தத்வங்களை ஸ்ருஷ்டித்து அதில் ஜீவ தத்வத்தைச் சேர்த்தார். அதிலிருந்து ப்ரஹ்மாண்டம் தோன்றியது. அதில் ப்ரஹ்மா உண்டானார் என்கின்றன. ''ஸிஸிர்க்ஷு: விவிதா: ப்ரஜா:। அபஏவ ஸஸர்ஜாதௌ தாஸு வீர்யமபாஸ்ருஜத்। தஸ்மிந் ஜஜ்ஞே ஸ்வயம் ப்ரஹ்மா'' என்ற வாக்யங்கள். ப்ரஹ்மாவை அவதாரமாகச் சொல்லும் வாக்யம் ஒன்றும் சாஸ்த்ரங்களிலில்லை. அவர் பிறப்பவர் ஆகையால் ப்ரஹ்மா கர்மபரவச ஜீவனாகின்றார். கர்மமின்றிப் பிறப்பில்லை. இப்படி ஜீவகோடியைச் சேர்ந்த ப்ரஹ்மாவை ஜகத்காரணமாக நினைப்பது மிகவும் அநுசிதம்.

மேலும் அதே மநுஸ்ம்ருதியில் ஸ்ருஷ்டி செய்பவனுக்கு நாராயணன் என்றுபெயர். அவனிடமிருந்து முதலில் தோன்றிய ஜீவனுக்கு ப்ரஹ்மா என்று பெயர் என்பதை ''அயநம் தஸ்ய தா: பூர்வம் தேந நாராயண: ஸ்ம்ருத:। தத்விஸ்ருஷ்ட: ஸ புருஷ: லோகே ப்ரஹ்மேதி கீர்த்யதே'' என்ற ச்லோகம் கூறுகிறது. இதன் பொருளாவது ஜலத்தை உண்டாக்கியதும் பரமாத்மா அந்த ஜலத்தில் சயனித்துக் கொண்டார். ஜலத்துக்கு நாரம் என்றுபெயர். ஏனெனில் நரனிடமிருந்துத் தோன்றியது என்பது பொருள் நாரம் என்பதற்கு. ஜலம் நாராயணனிடமிருந்துத் தோன்றியதால்- அவரால் படைக்கப்பட்டதால்- நாரம் ஆயிற்று. நாரமான ஜலத்தைப் படைத்து அதைத் தமக்குப் படுக்கும் இடமாகக் கொண்டதால் (அயநம்-இடம்) அவர் நாராயணன் எனப்பட்டார். அந்த நாராயணனிடமிருந்து முதலில் உண்டானவர் உலகில் ப்ரஹ்மா என அழைக்கப்படுகிறார் என்பதாம். இப்படி மநுஸ்ம்ருதியில் ஜகத்காரணமான புருஷனுக்கு நாராயணன் என்ற பெயரும் அவனிடமிருந்து முதலில் தோன்றியவனுக்கு ப்ரஹ்மா என்ற பெயரும் வைக்கப்பட்டுள்ளது. ஆகையால் நாராயணன்தான் ஜகத்துக்கு முதற்காரணம். ப்ரஹ்மா அன்று என்பது தேறிற்று. இதனுல் ப்ரஹ்மாவை ஜகத்காரணமாகக் கொள்பவர் மதம் கண்டிக்கப்பட்டதாக ஆயிற்று.



ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணமும் ப்ரஹ்மா முதலானவர்கள் பாவநாத்ரயத்தில் ஏதாவதொன்றுடன் ஸம்பந்தம் உடையவர்களாதலால் அவர்கள் அசுத்தர்கள். அவர்களை த்யானிப்பதால் நன்மை உண்டாகாது. அவர்கள் தியானம் செய்யத் தகுதியற்றவர்கள் என்கிறது. இதனுல் ப்ரஹ்மாதி தேவகணங்கள் ஜீவர்கள் என்பது ஸித்திக்கிறது. பாவநாத்ரயமாவது கர்மபாவநா-கர்மாக்களைச் செய்வதில் முயற்சியுடைமை. ப்ரஹ்மபாவநா-ஈச்வரோபாஸநம் செய்வதில் முயற்சியுடைமை. உபயபாவநா-கர்மாக்களைச் செய்வதிலும் ஈச்வரோபாஸநம் செய்வதிலும் முயற்சியுடைமை.

இந்திரன் முதலான தேவர்கள் எப்போதும் ஏதாவது ஒரு கர்மாவில் ஈடுபாடுடையவராதலின் அவர்கள் கர்மபாவனையுடன் ஸம்பந்தம் உடையவராவர். ஸநக ஸநந்தனாதியர் எப்போதும் ப்ரஹ்மோபாஸனம் செய்பவராகையால் அவர்கள் ப்ரஹ்ம பாவனையைச் சேர்ந்தவராவர். ப்ரஹ்மா முதலான தேவர்கள் ஜகந்நிர்வாகத்தில் ஈடுபாடு உடையவர்களாகச் சிலகாலங்களிலும், சில காலங்களில் ஈச்வரோபாஸநமும் செய்பவராகையால் அவர்கள் உபயபாவனையில் ஸம்பந்தம் உடையவராவர். இம்மூன்று பாவனைகளுடன் தொடர்பு உடையவரனைவரும் ஜீவர்களேயாவர். ஆகவே இவர்கள் பதத கோடியைச்

சார்ந்தவராயினர். இப்பத்த ஜீவர்களை த்யானிப்பதால் எவ்வித நன்மையும் கிடைக்காது. பரிசுத்த ஆத்மஸ்வரூபத்யானம்தான் நன்மையை விளைவிக்கும். ஆனால் அந்த பரிசுத்த ஆத்மஸ்வரூபத்தை த்யானம் செய்வது அவ்வளவு எளிதன்று. பகவானின் திவ்ய திருமேனியை த்யானம் செய்வது எளிதானது. அது நன்மைகளை விளைவிப்பதுமாம். ஆகவேதான் அது சுபாச்ரயம் எனப்படுகிறது எனக் கூறியுள்ளார் ஸ்ரீவிஷ்ணு புராணத்தில் பராசர மஹர்ஷி. ஆகவே நாராயணன்தான் பரதத்வம். அவர்தான் பரப்ரஹ்மம் என்பது ஸித்தித்தது.

இதுவரையான க்ரந்தத்தால் ஸ்ரீபகவத் ராமானுஜர் தமது கொள்கையை ச்ருதிகளிலும் இதிஹாஸம் புராணம் முதலான உபப்ரஹ்மணங்களிலுமுள்ள வாக்யங்களை மேற்கோள்களாகக் காட்டி விளக்கி நிலைநாட்டியதோடு வேறுமதத்தவரால் எழுப்பப்பட்ட ஸம்சயங்களின் நிராகரணத்தையும் செய்து முடித்துள்ளார். இதனால் முதல் ச்லோகத்தின் கடைசியிலுள்ள ''விஷ்ணவே'' என்ற பதத்தின் வ்யாக்யானம் செய்ததாயிற்று. ஸ்ரீமந் நாராயணன்தான் ஸர்வ ச்ரேஷ்டன். அவன்தான் பரதத்வம். அவன்தான் பரப்ரஹ்மம். அவன்தான் விஷ்ணு என்பதை ஸித்திப்பித்தாராயிற்று.

**அனைத்துச் சொற்களும் செயல்மூலம் பொருளை போதிப்பவையே என்ற மீமாம்ஸகரின் பூர்வபக்ஷம்**

**११८. यदपि कैश्चिदुक्तम् — ''सर्वस्य शब्दजातस्यविध्यर्थवादमन्त्र-रूपस्य कार्याभिधायित्वेनैव प्रामाण्यं वर्णनीयम् व्यवहारादन्यत्र, शब्दस्य बोधकत्वशक्त्यवधारणासंभवात्, व्यवहारस्य च कार्यबुद्धिमूलत्वात् कार्यरूप एव शब्दार्थः, अतः नपरिनिष्पन्ने वस्तुनि शब्दः प्रमाणम्'' इति ॥**

118. இனி மீமாம்ஸகர்கள் கொள்கை கண்டிக்கப்படுகிறது. மீமாம்ஸகர்களில் பாட்டர், ப்ராபாகரர் என இரண்டு வகையினர் உள்ளனர். குமாரிலபட்டர் என்பவரின் கொள்கையைப் பின்பற்றுபவர் பாட்டர் எனப்படுகின்றனர். மற்றொரு மீமாஸ்கர் ப்ரபாகரர் என்பவரின் கொள்கையைப் பின்பற்றுபவர். ஆகவே ப்ராபகரர் எனப்படுகின்றனர்.



தற்போது ப்ராபாகர மீமாம்ஸகர் பூர்வபக்ஷிகள் ஆவர். இவ்விரு மீமாம்ஸகர் மதங்களைக் கண்டிப்பதில் அனைத்து வேதாந்திகளுக்கும் ஒற்றுமை உண்டு. அவர்கள் மதம் பின்வருமாறு.

முதலில் சப்தம்-சொல்-என்றாலென்ன என்பதை அறியவேண்டும். இன்னின்ன பொருள்களை இன்னின்ன சப்தங்கள் தெரிவிக்கும் தன்மை வாய்ந்தன என்று அனைவரும் ஏற்றுக்கொண்டதொரு குறியீடே சப்தமாகும். உதாஹரணமாக ''கோ'' என்ற சொல் பசு என்ற பொருளை-வஸ்துவை போதிக்கவல்லது என அனைவரும் சேர்ந்து செய்ததொரு ஸங்கேதமே. இப்படி இந்த சப்தத்துக்கு ''இது அர்த்தம்'' என அறிந்தவனை ''வ்யுத்பந்நன்'' என்கிறோம். வ்யுத்பத்தியை உடையவன் வ்யுத்பந்நன். வ்யுத்பத்தியாவது இந்த சொல்லிற்கு இது பொருள் எனத்தெரிந்து கொண்டு இருப்பதேயாம். இப்படி இந்த சொல்லிற்கு இது பொருள் என்ற அர்த்த ஜ்ஞாநம்-வ்யுத்பத்தி-முதன்முதலில் ஒருவனுக்கு எப்படி உண்டாகின்றது என்பதில் வெவ்வேறான கருத்துகள் உண்டு.

ஒரு சிலர் எல்லாச் சொற்களும் ஒரு கார்யத்தின் வழியாகவே தத்தமது அர்த்தங்களை உணர்த்துகின்றன. அப்படி கார்யத்துள் அடங்காமல் ஒரு வஸ்து இருக்குமேல் அது ஒரு சப்தத்தாலும் போதிக்கப்படமாட்டாது என வாதிடுகின்றனர்.

மேலும் அவர்கள் சொல்வதாவது வஸ்துக்கள் ஸித்தம் என்றும் கார்யம் என்றும் இரண்டு வகைகளாக உள்ளன. முன்னமே தோன்றியுள்ள கடம்-குடம்-படம்-துணி முதலியன ஸித்தங்களாம். எந்த ஒரு வஸ்து ப்ரயத்நத்தால் ஸாதிக்க வேண்டியுள்ளதோ அது கார்யமாம். இங்குமங்கும் செல்லுதல் போன்ற செயல்கள் ப்ரயத்நத்தின்-முயற்சியின்-மூலமாக உண்டாக வேண்டி இருப்பதால் இவை கார்யங்களாம். லௌகிக சப்தங்களாயினும் ஸரி வைதிக சப்தங்களாயினும் ஸரி அனைத்து சப்தங்களும் செய்யவேண்டியவற்றை போதிப்பதில்தான் கருத்து கொண்டுள்ளன. முன்பே ஸித்தமானவற்றை போதிப்பதில் கருத்துடையனவல்ல. ப்ரஹ்மம் நித்யமானதால் அது ஸித்தமான வஸ்துவாம். ஒரு ப்ரயத்நத்தால் அது ஸாதிக்கப்பட வேண்டியதன்று. உபநிஷத் என்பது சப்தக்குவியலே. ஆகவே ஸித்தமான ப்ரஹ்மம் உபநிஷத் சப்தங்களால் ப்ரதிபாதிக்கப்பட வேண்டிய-விளக்கவேண்டிய- வஸ்துவாக ஆகமாட்டாது. ஆகவே

வேதாந்திகள் ப்ரஹ்மத்தை உபநிஷத்துகள் ப்ரதிபாதிப்பதாக எண்ணிக்கொண்டு அவர்கள் செய்யும் ப்ரஹ்ம விசாரம் வ்யர்த்தமானதே.

வேதம் விதி, அர்த்தவாதம், மந்த்ரம் என மூவகைகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது. இம்மூன்று பாகங்களும் செய்ய வேண்டிய கார்யங்களை விளக்குவனவாகவே அமைந்துள்ளன. ஆகவே கார்யார்த்த ப்ரதிபாதகங்களாக-செய்ய வேண்டியதை விளக்குவனவாக- ஆயின. ''யஜேத ஸ்வர்ககாம:'' என்பது போன்ற வாக்யங்கள் விதிவாக்யங்கள் எனப்படுகின்றன. ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் யாகம் செய்ய வேண்டும் என இது விதிக்கின்றது. யாகமும் அந்த யாகத்தால் உண்டாகியதாய் பிற்காலத்தே ஸ்வர்கத்தைத் தரவல்லதாகிய ''அபூர்வமும்'' ப்ரயத்நத்தால்-முயற்சியால்-ஸாதிக்க வேண்டியவைகளாய் உள்ளமையால் இவையும் கார்யார்த்தபர வாக்யங்களாயின. இவற்றை விதிக்கும் விதிவாக்யங்கள் செயலை விளக்குவதில் கருத்துடையனவே. இப்படி விதிக்கப்பட்ட யாகம் முதலியவற்றைப் புகழ்ந்து பேசும் ''அர்த்தவாதம்'' என்று வழங்கப்படுவதாகிய வேதப்பகுதியும் விதித்த செயலைப் புகழ்வதில் நோக்கம் உடையனவாகவே உள்ளன. ஆகவே அவைகளும் கார்யார்த்தபர வாக்யங்களாகவே ஆயின. நம்மால் செய்யப்படுவதாகிய யாகம், அதில் வரும் தேவதை முதலியவற்றை நினைவூட்டுவதாகிய மந்த்ரபாகமும் முடிவில் கார்யார்த்த பரங்களாகவே ஆகின்றன. இப்படியாக வேதம் முழுவதும் கார்யத்தை விளக்கிக் கூறுவதிலேயே கருத்துள்ளனவாய் உள்ளனவேயல்லாது முன்பே ஸித்தமாயுள்ள ஒரு வஸ்துவை ப்ரதிபாதனம் செய்வதில்-விளக்குவதில்-கருத்துடையனவாகக் காணவில்லை. இப்படி விதி அர்த்தவாதம் மந்த்ரம் என்ற மூன்று பகுதிகளுடன் அடங்குவதாகிய முழு வேதத்துக்கும் கார்யத்தை ப்ரதிபாதிப்பதில் நோக்கம் இன்றி வேறில்லை. ப்ரஹ்மம் ஸித்தவஸ்து. அதை ப்ரதிபாதநம் செய்வதில் வேதங்களுக்கு நோக்கம் இல்லவே இல்லை. உபநிஷத் முழுதும் அர்த்தவாதம் என்ற பகுதியைச் சார்ந்தவையே. ஆகவே அவையும் ஸித்த வஸ்த்துவை விளக்குவதில் ப்ரமாணம் உடையவை



ஆகமாட்டா. ப்ரஹ்மமும் உபநிஷத் ப்ரமாணத்தால் ஸித்திக்கவே ஸித்திக்காது. எனவே உபநிஷத்துகள் ப்ரஹ்மத்தை ப்ரதிபாதிப்பதாக எண்ணிக்கொண்டு வேதாந்திகள் செய்யும் விசாரமெல்லாம் பயனற்றவையே என்பது ப்ரபாகர மீமாம்ஸகர்களின் பூர்வபக்ஷம். இம்மதத்தை நிராகரணம் செய்வது அனைத்து வேதாந்திகளுக்கும் உடன்பாடானதே.

அனைத்து சப்தங்களும் கார்யத்தைப் பற்றிப் பேசுவதில்தான் சக்தி கொண்டுள்ளனவேயன்றி ஸித்த வஸ்துவைப் பேசும் சக்தி உடையனவல்ல என நீங்கள் சொல்வதற்கு யாது ப்ரமாணம் எனக் கேட்டால் அதற்கு அவர்கள் கூறும் விடை வருமாறு.

ஒவ்வொரு சப்தமும் ஒவ்வொரு அர்த்தத்தை வெளிப் படுத்துவதில் ஸாமர்த்யம் உடையதாக இருக்கிறது. உதாஹரண மாக மநுஷ்ய: பசு: பக்ஷி: முதலிய சப்தங்களைக் கொள்வோம்.

இச்சொற்கள் மனிதன், பசு, பக்ஷி என்ற பொருளை வெளியிடுகின்றன. இப்படி வெளியிடும் ஸாமர்த்யத்தையே ''சப்தசக்தி'' என்கிறோம்.

இச்சொல் இந்த அர்த்தத்தை வெளிப்படுத்துவதில் சக்தியுடையதாக உள்ளது என ஒருவர் அறிவதை ''சக்தி க்ரஹம்'' என்கிறோம்.

முன்சொன்ன சப்தசக்தியைப் பெற்றுள்ள மனிதன்தான் அந்தந்த சொற்களைச் சொன்னதும் அதனதன் பொருள்களை அறிவன். எவனொருவனுக்கு இந்த சப்த சக்திக்ரஹம் இல்லையோ அவனால் பல முறை ஒரு சொல்லைக் கேட்டாலும் அதன் பொருளை அறிய முடியாது என்பது அனைவரும் அறிந்திருப்பதோடு அனைவராலும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதே. சப்தத்திலுள்ள அந்த சக்தியை எப்படிப் பெறுவது எனின் அது பின்வருமாறு அமைந்துள்ளது.

எவனொருவன் வெளிநாடு சென்றதோடு அந்நாட்டு பாஷையை சிறிதும் அறியாதவனாகவும் உள்ளானோ அவன் அந்நாட்டு பாஷையிலுள்ள சப்தங்களின் அர்த்தத்தை முதன்முதலில் எப்படி அறிகிறான் என்பதை நன்கு கவனிக்க வேண்டும். அப்படிப் பார்க்கும்போது அவன் அங்குள்ள

மனிதரின் செய்முறைகளைக் கவனித்தே அறிவைப் பெறுகிறான் என்பது விளங்கும். இதற்கு ஓர் உதாஹரணம் காட்டுதும்.

பசு என்ற சப்தம் எதைக் குறிக்கிறது என்பதை அறியாத ஒரு அவ்யுத்பந்நனுக்கு- வ்யுத்பத்தி இல்லாதவனுக்கு- அந்தப் பதத்தின் அர்த்த ஜ்ஞானம் உண்டாகும் முறையை அவர்கள் பின்வருமாறு கூறுகின்றனர். ''காமாநய'' பசுவை ஓட்டிவா என ஒரு வ்யுத்பந்நன் மற்றொரு வ்யுத்பந்நனைப் பார்த்துச் சொன்னான். அதற்கு இணங்கிய வ்யுத்பந்நன் புறத்தே சென்று பசுவை ஓட்டி வந்தான். இவை அனைத்தையும் அருகிலிருந்த அவ்யுத்பந்நன் கவனமாகப் பார்த்துக்கொண்டிருந்தான். அப்போதவன் பசு என்பதற்கு நான்கு கால்களை உடைய இவ்விலங்கு பொருள் போலும், ஓட்டிவா என்பதற்கு அவ்விடத்திலிருந்து இவ்விடத்துக்குக் கொண்டு வருவது பொருள் போலும் என அறிகிறான். இப்படித்தான் அந்தந்த ஸமயங்களில் நடக்கும் அந்தந்த நிகழ்ச்சிகளின் மூலம் அந்தந்த சொற்களின் பொருள்களை அவ்வப்போது அறிந்து கொள்கிறான். ஆகவே இதுதான் ''வ்யுத்பத்தியைப்'' பெறும் வழி. இதுவன்றி வேறுவழி இல்லை என்பது அவர்கள் கொள்கை.

அனைத்து வேதாந்திகளுக்கும் மேற்சொன்ன கருத்தைக் கண்டித்து ப்ரஹ்ம விசாரம் செய்யவேண்டும் என ஸாதிப்பது இன்றியமையாததாக இருக்கிறது.

### ஸித்த வஸ்துவிலும் வ்யுத்பத்தி உண்டாகலாம் என்ற விளக்கம்

११९. अत्रोच्यते — प्रवर्तकवाक्यव्यवहारादेव शब्दानामर्थबोधकत्वशक्त्यवधारणं कर्तव्यमिति, किमियं राजाज्ञा? सिद्धवस्तुषु शब्दस्य बोधकत्वशक्तिग्रहणं अत्यन्तसुकरम् ।

तथा हि — केनचित् हस्तचेष्टादिना ''अपवरके दण्डः स्थितः'' इति देवदत्ताय ज्ञापयेति प्रेषितः कश्चित् तद्ज्ञापने प्रवृत्तः, 'अपवरके दण्डः स्थितः' इति शब्दं प्रयुङ्क्ते । मूकवत् हस्तचेष्टामिमां जानन् पार्श्वस्थोऽन्यः प्रागव्युत्पन्नोऽपि, एतस्यार्थस्य बोधनाय अपवरके दण्डः स्थितः इत्यस्य शब्दस्य प्रयोगदर्शनात्, 'अस्य अर्थस्य - अयं शब्दो बोधकः' इति जानाति - इति, किमत्र दुष्करम् ॥



119. இதற்கு ஸமாதாநம் அத்ரோச்யதே என்பதால் அளிக்கப்படுகிறது. வ்யவஹாரத்தின்-பேச்சின் மூலமாகத்தான் அனைத்துச் சொற்களுடையதான அதனதன் பொருளைப் போதிப்பிக்கும் சக்தியை அறியவேண்டும் எனச் சொல்வது அரசனது கட்டளையோ! அப்படிச் சொல்வது அப்ராமாணிகமாகும். சப்த சக்தியை அறிவதற்குப் பலபல வழிகள் வாசிகங்களாகவும் காயிகங்களாகவும் உள்ளன. வாயைத் திறவாமலேயே கை ஜாடைகளால் கருத்தை விளக்கவில்லையா? அயலார்தான் அதைப் புரிந்துகொள்ளவில்லையா? ஆகவே ஸித்த வஸ்துவின் விஷயத்திலும் சப்தங்களுக்குப் போதிப்பிக்கும் சக்தி எளிதில் உண்டாகலாம். இதற்கு ஒரு உதாஹரணம் காட்டுவோம்.

ஒருவன் மௌன வ்ரதம் உடையனவாய் உட்கார்ந்து கொண்டிருக்கிறான். மற்றொருவன் அவனிடம் வந்து தடி எங்குள்ளது? என்று தேவதத்தன் கேட்டுவரச் சொன்னான் என்கிறான். அதற்கு மௌனி வீட்டினுள் மூலையில் வைக்கப்பட்டுள்ளது என்பதை செய்கைகளின் மூலம் விளக்குகிறான். வந்தவனும் கையசைவால் வெளியிடப்பட்டதைப் புரிந்துகொண்டு தேவதத்தனிடம் சென்று வீட்டினுள் இம்மூலையில் தடி வைக்கப்பட்டுள்ளது என்பதைக் கூறுகிறான். ஆரம்பத்திலிருந்து இச்செயல்களைப் பார்த்துக் கொண்டிருந்தவனும் இவர்கள் பாஷையை அறியாதவனுமாகிய ஒரு மனிதன் வந்த மனிதன் தற்போது சொன்ன சொற்களான ''வீட்டினுள் இம்மூலையில் தடியிருக்கிறது'' என்பதைக் கேட்டு மௌனி கை அசைவுகளால் விளக்கிய கருத்து இதுதான் போலும். எனவேதான் வந்த மனிதன் இச்சொற்களைச் சொல்கிறான் என அறிந்துகொள்கிறான். இம்முறையில் அம்மனிதன் சப்தசக்தியை அறிகிறான். இதில் தடி என்பது முன்பே ஸித்தமான வஸ்து. ஸித்த வஸ்துவான தண்ட சப்தத்தின் சக்தியை அம்மனிதன் அறிந்து கொள்கிறான். இம்முறையில் ஸித்த வஸ்துவின் விஷயத்திலும் முதலில் சப்த சக்தி அறிய முடியும் என்கிறார்.

### ஸித்த வஸ்துவில் வ்யுத்பத்திக்கு மற்றுமோர் உதாஹரணம்

१२०. तथा बालः— ''तातोऽयम्, अयमम्बा, अयं मातुलः, अयं मनुष्यः, अयं मृगः, चन्द्रोऽयं, अयं च सूर्यः'' इति मातापितृप्रभृतिभिः शब्दैः, शनैः, अङ्गुल्या निर्देशेन, तत्र तत्र बहुशः शिक्षितः, तैरेव शब्दैः, तेष्वर्थेषु, स्वात्मनश्च वृद्धव्युत्पत्तिं दृष्ट्वा, तेष्वर्थेषु तेषां शब्दानां, अङ्गुल्या निर्देशपूर्वकप्रयोगः, संबन्धान्तराभावात्, संकेतयितृपुरुषाज्ञानाच्च बोधकत्वनिबन्धनः इति, क्रमेण निश्चित्य, पुनरपि 'अस्य शब्दस्य अयमर्थः' इति पूर्ववृद्धैः शिक्षितः, सर्वशब्दानामर्थमवगम्य, स्वमपि सर्वं वाक्यजातं प्रयुङ्क्ते ।

एवमेव, सर्वपदानां स्वार्थाभिधायित्वम्, संघातविशेषाणां च यथावस्थितसंसर्गविशेषबोधकत्वं च जानाति इति, ''कार्यार्थ एव व्युत्पत्तिः'' इत्यादिनिर्बन्धो निर्निबन्धनः ।

अतः परिनिष्पन्ने वस्तुनि शब्दस्य बोधकत्वशक्त्यवधारणात्, सर्वाणि वेदान्तवाक्यानि सकलजगत्कारणं सर्वकल्याणगुणाकरं उक्तलक्षणं ब्रह्म बोधयन्त्येव ॥

*120.* ஸித்த வஸ்துவில் வ்யுத்பத்தி உண்டாகலாம் என்பதற்கு மற்றுமோர் உதாஹரணம் காட்டுகிறார். உலகில் சின்னஞ்சிறு குழந்தைகளை இடையில் வைத்துக் கொண்டு அதன் தாய் தந்தை உறவினர் முதலியவர்கள் ஒவ்வொரு பொருளையும் தம் கைவிரல்களால் சுட்டிச் சுட்டிக்காட்டி இவர் தந்தை, இவள் தாய், இவர் மாமன், இவர் மனிதன், இது ம்ருகம், இது சந்திரன், இது பாம்பு, என்று இம் முறையில் அதனதன் பெயர்களைச் சொல்லிச் சொல்லிப் பலர் பல முறை போதிப்பிக்கின்றனர்.

இம்முறையில் பயிற்றுவிக்கப்பட்ட அக்குழந்தை பிற்காலத்தில் விரலால் சுட்டிக் காட்டாமலே ப்ரயோகம் செய்யப்பட்ட அந்தந்த சப்தங்களுக்குரிய அவ்வவ் வர்த்தத்தை எளிதாகப் புரிந்து கொள்கிறான். இப்படிப் புரிந்து



கொள்வதற்குக் காரணம் இருக்க வேண்டுமன்றோ? அது யாது? எனின் சப்தம் அர்த்தம் என்றும் இரண்டனுள் இயல்பாய் அமைந்துள்ள போத்ய, போதகபாவ, ஸம்பந்தத்தைத் தவிர்த்து வேறு காரணம் யாதொன்றுமில்லை. அர்த்தம், அறியப்படும் தன்மையைப் பெற்றுள்ளது. சப்தம், அறிவிக்கும் தன்மையைப் பெற்றுள்ளது. இந்த போத்ய, போதகபாவ, ஸம்பந்தம் இயல்பாய் அமைந்ததாகும். இந்த ஸம்பந்தத்தைக் கற்பிப்பதற்காகவே உறவினர் அந்தந்த வஸ்துக்களை விரலால் சுட்டிக்காட்டி அததற்குரிய சப்தங்களைச் சொல்லி அறிவூட்டுகின்றனர்.

குழந்தைக்குப் பெயர் வைக்கும்போது அதன் தாய் தந்தையர் இக்குழந்தைக்கு இது பெயராம் என ஒரு ''ஸங்கேதம்''- ஒரு குழூஉக்குறி- செய்கின்றனர். அவர்கள் இட்ட ஸங்கேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டே அக்குழந்தையின் பெயர் பிற்காலத்தில் பேசப்படுகிறது. ஆகவே அது ஸங்கேதப் பெயராம். அதுபோன்று அன்று இங்கு இந்த இந்த அர்த்தத்தில் இந்த இந்த சப்தங்களுக்கு ஸங்கேதம் எனச் செய்பவர் எவரும் இலர். ஆகவே ஒரு புருஷ ஸங்கேதத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டுத் தம் பொருளை வெளியிடவில்லை இச்சொற்கள். ஆகவே அதே போத்ய போதகபாவ ஸம்பந்தம் இயல்பாய் அமைந்ததே. ஆகவே அனைத்து சப்தங்களும் ஸித்த வஸ்துவான அந்தந்த பதார்த்தங்களைத் தெரிவிப்பதற்காகவே ப்ரயோகிக்கப் படுகின்றன. சிறுவர்களும் ஸித்த வஸ்துவில் உள்ள அந்தந்த சப்த சக்தியை அறிந்து கொள்கின்றனர் என்பது மேற்படி உதாஹரணத்தால் தெற்றென விளங்குகின்றதன்றோ?

இப்படி சிறுவயதில் தாய்தந்தை முதலியவர்களால் கற்பிக்கப்பட்ட— சிக்ஷிக்கப்பட்ட— சிறுவன் வயது வந்த பின் ஆசிரியர் முதலானப் பெரியோர்களால் நன்கு கற்பிக்கப்பட்டவனாய் இன்னின்ன சப்தங்கள் இன்னின்ன அர்த்தத்தைப் புலப்படுத்துகின்றன என அறிந்துகொள்கிறான். பின் தாமாகவே அனைத்து வகைகளான வாக்யங்களையும் ப்ரயோகம் செய்ய அறிந்து கொள்கிறான். ஸித்த வஸ்துவை விளக்குவதற்காக ப்ரயோகம் செய்யப்பட்ட வாக்யம்

ஸித்தார்த்தத்தை ப்ரதி பாதநம் செய்கிறது என்பதையும் கார்யத்தைத் தெரிவிப்பதற்காகச் சொன்ன வாக்யம் கார்யத்தைத் தெரிவிக்கிறது என்பதையும் அவன் கால அடைவில் அறிந்துகொள்கிறான். கண்கூடாகக் காணும் உலகநிலை இங்ஙனமிருக்க மீமாம்ஸகர் சொல்லும் முறை முற்றிலும் இயல்புக்கு மாறானது.

ஸித்த வஸ்துவை போதிக்கும் சக்தி சப்தங்களுக்கு உண்டு எனத் தேறினமையால் வேதாந்த வாக்யங்கள் அனைத்து உலகங்களுக்கும் காரணமாயும் ஸகல கல்யாண குணங்களுக்கும் நிதியாயும் ஸித்த வஸ்துவுமான ப்ரஹ்மத்தை போதிக்கும் தன்மையைப் பெற்றிருக்கின்றன. ப்ரஹ்மமும் வேதாந்த வாக்யங்களால் ப்ரதிபாதிக்கப்படும் தன்மையைப் பெற்றிருக்கிறது. எனவே வேதாந்த வாக்யங்களைக் கொண்டு ப்ரஹ்ம விசாரம் செய்வது ந்யாய்யமானதே என்பது விளக்கியதாக ஆயிற்று.

### மீமாம்ஸகர் கொள்கைப்படியேயும் ப்ரஹ்ம விசாரம் செய்வது பொருத்தமுடையதே

१२१. अपि च कार्यार्थ एव व्युत्पत्तिरस्तु, वेदान्तवाक्यानि उपासनाविषयकार्याधिकृतविशेषणभूतफलत्वेन, दुःखासंभिन्न-देशविशेषरूपस्वर्गादिवत्, रात्रिसत्रप्रतिष्ठादिवत्, अपगोरणशतयातान-साध्यसाधनभाववच्च, कार्योपयोगितयैव सर्वं बोधयन्ति ।

तथाहि — ब्रह्मविदाप्नोति परम्'' इत्यत्र ब्रह्मोपासनविषयकार्याधिकृतविशेषणभूतफलत्वेन ब्रह्मप्राप्तिः श्रूयते, ''परप्राप्तिकामो ब्रह्म विद्यात्'' इति । अत्र प्राप्यतया प्रतीयमानं ब्रह्मस्वरूपम्, तद्विशेषणं च सर्वं कार्योपयोगितयैव सिद्धं भवति । तदन्तर्गतमेव, जगतः स्रष्टृत्वम्, संहर्तृत्वम्, आधारत्वम्, अन्तरात्मत्वम् — इत्याद्युक्तम्, अनुक्तं च सर्वमिति, न किञ्चिदनुपपन्नम् ॥

*121.* ப்ரதிவாதிகளான மீமாம்ஸகர்கள் சொல்வதை ஏற்றுக் கொண்டாலும் தமது கருத்து ஸித்திக்கும் என்பதை விவரிக்கின்றார் இனி ஸ்வாமி. கார்யார்த்தத்தில் மட்டுமே வ்யுத்புத்தி உண்டாகக் கூடுமாகையால் கார்யார்த்தம் இல்லாததாய் கேவலம் ஸித்தார்த்தமாகிற ப்ரஹ்ம விஷயத்தில் சப்தங்கள் ப்ரமாணமாகா என்பதன்றோ மீமாம்ஸகர்கர் வாதம்! அதை அப்படியே அவர்கள் மன மகிழ்ச்சிக்காக ஏற்றுக்கொள்கிறோம். அப்படியும் ப்ரஹ்மம் கார்யார்த்த பரமாகும். ஆகையால் அதன் விஷயத்தில் சப்தங்கள் ப்ரமாணமாகலாம்.

லிங், லோட், தவ்ய ப்ரத்யயங்களுடன் சேர்ந்த சப்தங்கள் தான் ஒரு கார்யத்தை விதிப்பனவாக உள்ளன. உபநிஷத்தால் விளக்கப்படுவதாயும் விதிக்கப்படுவதாயுமுள்ள கார்யம் யாதெனில் உபாஸநமேயாம். உபாஸநமாவது ''தைல தாராவத் அவிச்சிந்ந ஸ்ம்ருதி ஸந்ததி'' யாம். அதாவது மிகப் பெரியதொரு பாத்ரத்தில் எண்ணெய்யை எடுத்துக் கொண்டு மிக உயரமான இடத்தின் மேலேறி அங்கிருந்து மிக நிதானமாக எண்ணெய்யைக் கீழே வீழ்த்தினால் அது எப்படி இடையிடையே அற்றுப்போகாமல் மெல்லியதாய் பூமிவரை தொடர்ந்து வருகிறதோ அப்படியே ப்ரஹ்மத்தினிடம் மனதை இடைவெளி இல்லாது ஈடுபடுத்துவதேயாம். இப்படி ஈடுபடுத்துவதும் கார்யமாகையால் உபாஸநமும் கார்யமாயிற்று. இக்கார்யத்தைச் செய்வதற்கு எவன் அதிகாரி-தகுதி உடையவர்- எனின் பரப்ரஹ்மத்தை அடைய விரும்புபவனாகிய உபாஸகனே. ப்ரஹ்மத்தை அடைய வேண்டும் என்ற விருப்பம் உபாஸகநான அதிகாரியிடம் விசேஷணமாக உள்ளது. அடைய வேண்டும் என்ற விருப்பம், அடைதல் ஆகிய இரண்டிலும் விசேஷணமாக உள்ளது பரப்ரஹ்மம். இப்படிப் பரம்பரையாக ப்ரஹ்மம் அதிகாரிக்கும் விசேஷணமாயிற்று. அந்த அதிகாரியால் அடைய வேண்டிய பலம் பரப்ரஹ்மம். இப்படியாக உபாஸனையாகிற செயலின் பலனாய் அமைந்துள்ள ப்ரஹ்மத்தினிடத்தில் வேதாந்த வாக்யங்களுக்குத் தாத்பர்யம் உண்டாகலாம் எனக் கூறினாராயிற்று.

மீமாம்ஸகர்கள் ஒன்றை மட்டும் விதிக்கும் வாக்யங்களுக்கு மட்டும் தான் ப்ராமாண்யம் உண்டு என

வாதிட்டாலும் அப்படி விதிக்காத வேறு வாக்யங்களும் விதி வாக்யத்தால் விதித்தவற்றிற்குத் தேவையானவற்றை விளக்குவனவாக இருந்தால் அந்த வாக்யங்களுக்கு ப்ரமாண்யம் உண்டு என்கின்றனர். அதேபோல் உபாஸிக்கும்படி விதிக்கப்பட்ட ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூப குண விபூதிகளைச் சொல்லும் வாக்யங்களும் ஏன் ப்ரமாணமாகமாட்டா என பதில் அளித்தாராயிற்று.

ப்ரதிவாதிகள் தாத்பர்யம் கற்பிப்பதுபோல் நாமும் சொல்கிறோம் என்பதை விளக்குவதற்கு மூன்று உதாஹரணங்கள் காட்டுகின்றார்.

1) ''ஜ்யோதிஷ்டோமேந ஸ்வர்க்ககாமோயஜேத'' என்பது விதிவாக்யம். ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் ''ஜ்யோதிஷ்டோமம்'' என்ற யாகத்தைச் செய்யக்கடவன் என்பது இதன் பொருள். இதில் ஸ்வர்கம் என்பது எப்படிப்பட்டது என்பது விளக்கப்படவில்லை. ''யஸ்மிந் ந உஷ்ணம் ந சீதம் ந ஆர்த்தி'' என்பது விதியல்லாத அர்த்தவாத வாக்யம். ஸ்வர்கம் எப்படிப்பட்டதென்பதை இது விளக்குகிறது. எவ்விடத்தில் உஷ்ணமும் சீதமும் துக்கமுமில்லையோ அதுவே ஸ்வர்கம் என்கின்றதிது. ஆகையால் விதி வாக்யத்தில் சொல்லப் பட்டுள்ள ஸ்வர்கம் என்பதற்கு இந்த வாக்யத்தில் சொல்லப்படுவது விசேஷணமாயிற்று. ஆகவே விசேஷ ணத்தைத் தெரிவிக்கும் வாக்யம் விதிவாக்யமாக இல்லாதிருந்தாலும் விதியின் விசேஷணத்தைத் தெரிவிப்ப தாகிய அர்த்த வாத வாக்யத்துக்கும் ப்ராமாண்யம் உண்டு என அவர்கள் ஒப்புக்கொண்டுள்ளனர். அதேபோல் நாமும் உபாஸிக்கும்படி விதிக்கப்பட்ட ப்ரஹ்மத்தின் குண விபூதிகளாகிற விசேஷணங்களைச் சொல்லும் வாக்யங்களுக்கும் ப்ராமாண்யம் சொல்கிறோம் என்பதற்கு இது முதல் உதாஹரணமாம்.

2) ''ராத்ரீருபேயாத்'' என்பது ஒரு விதிவாக்யம். இது ராத்ரி ஸத்ரங்களைச் செய்யச்சொல்லி விதிக்கிறது. ஆனால் ஸத்ரங்களைச் செய்ததால் உண்டாகும் பலன்களைப் பற்றிச் சொல்லவில்லை. பலமில்லாததை விதித்தால் எவன்தான் அதைச் செய்வன்? விதியே பயனற்றதாக ஆகிவிடும். ஆகவே அந்த வாக்யத்துக்கு அப்ராமாண்யம் வரும். ஆகவே இந்த தோஷத்தைப் போக்க எந்த விதி வாக்யத்தில் பலன் சொல்லப்படவில்லையோ அவ்விடத்தில் அந்த விதிக்குப் பலமாக ஸ்வர்கத்தைக் கொள் என முடிவு எடுத்துள்ளனர். அதன்படி இங்கும் ஸ்வர்கத்தைப் பலனாகக் கொள்ளலாமே எனின் அப்படிக் கொள்ள முடியாது. ஏனெனில் எந்த வழியிலும் ஒரு விதிக்குப் பலன் கிட்டாத போதுதான் ஸ்வர்கத்தைப் பலனாகச் சொல்லலாம் என ஜைமிநிமுநி ஸித்தாந்தப் படுத்தியுள்ளார். அப்படி ராத்ரி ஸத்ரத்துக்கு எந்த வழியிலும் பலன்கிட்டாது போகவில்லை. ''ப்ரதிஷ்டந்திஹவா ஏதே யே ஏதா: ராத்ரீ: உபயந்தி'' என்ற அர்த்தவாதவாக்யம் எவர் இந்த ராத்ரி ஸத்ரங்களைச் செய்கின்றனரோ அவர்களுக்கு ப்ரதிஷ்டை உண்டாகின்றது என்கிறதிது. ஆகவே இந்த அர்த்தவாத வாக்யத்துக்கும் ப்ராமாண்யம் உண்டு என்கின்றனர். இதேபோல் நாமும் ப்ரஹ்மத்தின் விஷயத்திலும் கொள்கிறோம் என்பதற்கு இரண்டாவது உதாஹரணமாயிற்று.

இவை இரண்டும் விதிவாக்யங்கள். விதிவாக்யங் களில்தான் இம்முறை என எண்ண வேண்டாம். நிஷேத வாக்யத்திலும் இம்முறையேதான் எனக் காட்ட நிஷேத வாக்யம் மூன்றாவதாகக் காட்டப்படுகிறது.

வேதத்தில் ''தஸ்மாத் ப்ராஹ்மணாய நாபகுரேத'' எனப் படிக்கப்பட்டுள்ளது. இது ப்ராஹ்மணனை கொல்வதற்கு முயலாதே என நிஷேதிக்கிறது. அப்படிச் செய்தால் என்ன உண்டாம் என இது விளக்கவில்லை. அதற்காக வேறொரு வாக்யத்தைத் தேட வேண்டியுள்ளது. ''ய: அபகுருதே தம் சதேந யாதயேத்'' என்ற வேறொரு வாக்யம் அப்படிச் செய்பவனுக்கு சதயாதநா என்ற நரக அநுபவம் கிடைக்கும் என்கிறதிது. இது அப்படிச் செய்வதால் உண்டாகும் விருத்தமான- தீயதான- பலத்தைச் சொல்கிறது. ஆகவே இப்படி விருத்த பலத்தைத் தெரிவிக்கும் வாக்யத்திற்கும் ப்ராமாண்யமுண்டு என்ப தாயிற்று.

செய்யக்கூடாது என நிஷேதம் செய்யப்பட்டுள்ளதைச் செய்வது ஸ்வர்க அநுபவத்துக்குத் தடையாகுமாகையால், ஸ்வர்கத்தைத் தரவல்லதாகிய யாகத்தை விதிக்கும் வாக்யத்துக்கு இந்த நிஷேத வாக்யமும் உபயோகம் உள்ளதாகின்றது என்பது கருத்து.

மூன்று உதாஹரணங்களாலும் அர்த்தவாத வாக்யங்களில் எவ்விதமான விதி இல்லாதிருப்பினும் விதிவாக்யத்திலுள்ள விதிகள் இவ்வர்த்தவாத வாக்யங்களில் விளக்கப்பட்டுள்ள விஷயங்களை எதிர்நோக்குகின்றபடியால் இவ்வர்த்தவாத வாக்யங்களுக்கு அவ்விதிவாக்யங்களுடைய ஸம்பந்தத்தால் ப்ராமாண்யம் உண்டு என்பது விளக்கப்பட்டதாயிற்று.

இதேபோல் ப்ரஹ்ம ஸ்வரூபத்தையும் அதன் விசேஷணங்களாகிற குணம் விபூதி முதலியவைகளையும் ப்ரஹ்மோபாஸநத்தை விதிக்கும் விதிகளுக்கு விருத்தமான பலத்தையும், ஸம்ஸாரத்தின் தோஷத்தையும் இவை போன்ற ஏனையவற்றையும், பற்றி விளக்கும் விதியல்லாத வாக்யங்களுக்கெல்லாமும் உபாஸந்தை விதிக்கும் விதி வாக்யங்களின் ஸம்பந்தத்தால் ப்ராமாண்யம் உண்டு என்பதுதான் இதுவரை விளக்கப்பட்டுள்ள விஷயம்.

இதையே ''ப்ரஹ்மவிதாப் நோதிபரம்'' என்ற வாக்யத்தின் மூலம் விளக்குகிறார். பரமான ப்ரஹ்மத்தை அடைய விரும்புபவன் ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிக்கக்கடவன் என இவ்வாக்யம் விதிக்கிறது. இதில் ப்ரஹ்மத்தின் உபாஸநமே விஷயம். அதை விஷயமாக உடைய கார்யத்தில் அதிகாரி உபாஸகனே. அந்த உபாஸகனுக்குக் கிடைப்பதாகக் கூறியுள்ள ஃபலத்தில் ப்ரஹ்மம் அடங்கியுள்ளது. அடைய விரும்பும் ஃபலமான ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபம் குணம் முதலான விசேஷங்களை வர்ணிக்கும் உபநிஷத் வாக்யங்கள் உபாஸநத்துக்கு வேண்டியவைகளை விளக்குவனவாக உள்ளன. உபாஸநத்தின் ஃபலனாக அடையப்படும் ப்ரஹ்மம் எத்தகையது என்பதை அறிய ஆவலுண்டான போது ப்ரஹ்மம் ஜகத்தின் படைப்பு காத்தல், அழித்தல் ஆகியவற்றைச் செய்கிறது என்கிறது ஒரு வாக்யம். மற்றொரு வாக்யம் ப்ரஹ்மம் ஜகத்துக்கு ஆதாரமாகவும் அந்தராத்மாவாகவும் உள்ளது என்கிறது.



இவ்விதமாகப் பல பல விசேஷங்களைச் சொல்லும் உபநிஷத் வாக்யம் முழுதும் உபாஸநா ரூபமான கார்யத்துக்கு வேண்டிய சிறந்தனவற்றை வர்ணிப்பதால் ப்ரமாணமாகின்றன. ப்ரஹ்மமும் அக்கார்யத்தின் மூலமாக அடைய விருக்கும் ஃபலமாகி கார்யத்துடன் ஸம்பந்தம் உடையதாகிறது. இப்படி விளக்குவதால் எக்குறையுமில்லை.

மந்த்ர அர்த்தவாதங்களால் விளக்கப்பட்டவைகளும் கார்யத்தில் உபயோகமுள்ளதால்தான் ப்ரமாணங்களாகின்றன

१२२. एवं च सति, मन्त्रार्थवादगता ह्यविरुद्धाः, अपूर्वाश्च अर्थाः सर्वे विधिशेषतयैव सिद्धा भवन्ति ।

यथोक्तं द्रमिडभाष्ये —

''ऋणं हि वै जायते' इति श्रुतेः— इत्युपक्रम्य, यद्यप्यवदानस्तुतिपरं वाक्यम्, तथाऽपि नासता स्तुतिरुपपद्यते'' इति ।

एतदुक्तं भवति — सर्वो ह्यर्थवादभागः, देवताराधनभूतयागादेः साङ्गस्य आराध्यदेवतायाश्च अदृष्टरूपान् गुणान् सहस्रशो वदन्, कर्मणि प्राशस्त्यबुद्धिमुत्पादयति; तेषामसद्भावे प्राशस्त्यबुद्धिरेव न स्यात् इति, कर्मणि प्राशस्त्यबुद्ध्यर्थं गुणसद्भावमेव बोधयति इति । अनयैव दिशा, सर्वमन्त्रार्थवादगता ह्यर्थाः सिद्धाः ॥

122. ''ப்ரஹ்மவிதாப் நோதிபரம்'' என்பன போன்ற உபநிஷத் வாக்யங்கள் பரத்தை அடைய விரும்புபவன் ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிக்க வேண்டும் எனச் சொல்கின்றன. ஆக இந்த விதிக்கு அடைய விரும்பிய ஃபலத்தின் மூலமாக ப்ரஹ்மத்தில் தாத்பர்யம் ஸித்திக்கிறது. இது போன்ற விதியில் ப்ரஹ்மத்தின் தேவை இன்றியமையாததாக இருப்பதால் அப்பிரஹ்மம் ஃபலமாக ஸித்திக்கிறது. இதே போல் உபாஸநத்தை விதிக்கும் விதியின் வழியாகவும் ப்ரஹ்ம ஸித்தி உண்டாகின்றது. இது மட்டுமன்று. அனைத்து மந்த்ரங்களிலும் அர்த்தவாதங்களிலும் சொல்லப்படும் வஸ்துக்கள் வேறு ப்ரமாணங்களுக்கு விருத்தமில்லாமலும் இதுவரை சொல்லப்

படாதவைகளாயும் இருந்தால் அவைகளும் அந்த விதிக்குத் தேவைப்படுவனவாக ஆகி ஸித்திக்கின்றன. உபாஸநா விதியில் ஃபலம் என்ற ரூபத்தில் ப்ரஹ்மம் தேவைப்பட்டமையால் எப்படி ப்ராமாணிகமாக ஸித்திக்கின்றதோ அப்படியே மந்த்ரங்களிலும் அர்த்தவாதங்களிலும் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ள பலபல வஸ்துக்களும் விதியுடன் ஏதோ ஒரு வகையில் தொடர்பு உடையனவாய் ப்ராமாணிகங்களாக ஸித்திக்கின்றன.

இதை த்ரமிட பாஷ்யகாரர் "ருணம் ஹி வை ஜாயதே இதி ச்ருதே:" என்று ஆரம்பிக்கும் வாக்யத்தால் விளக்கியிருக்கிறார். இந்த வாக்யம் அவதாநத்தை— ஹோமத்துக்கு உரிய அனைத்து ஹவிஸ்ஸிலிருந்துத் தற்போதைக்குரிய தமது பாகத்தை மட்டும் எடுத்துக் கொள்ளும் செயலைத் துதிப்பது. இருந்தபோதும் குணங்களைப் புகழ்ந்து கூறும் அர்த்தவாத வாக்யங்களின் விஷயத்திலும் இந்த வாக்யத்துக்குக் கருத்துண்டு என்பதை ஏற்க வேண்டும். அப்படி அந்த குணங்களில் இந்த ச்ருதிக்குக் கருத்தில்லை எனச் சொன்னால் அவ்வர்த்தவாதங்களால் புகழப் படும் அக்குணங்கள் அப்ராமாணிகங்களாகவும்- பொய்யான வைகளாகவும்- ஆகிவிடும். அங்ஙனமாயின் குணங்களே கிடையாது. குணங்களைச் சொல்வது அப்ராமாணிகம் எனச் சொல்பவர் கொள்கைப்படி அக்குணங்கள் பொய்யாகிவிடும். அப்படியானால் இந்த அர்த்தவாதத்தால் புகழப்படும் கர்மாவின் மேன்மை ஸித்திக்காதுபோம் என்பது த்ரமிட பாஷ்யகாரரின் வாக்யத்தின் கருத்து. இதன் கருத்து வருமாறு.

அனைத்து அர்த்தவாத வாக்யங்களும் அநேக குணங்களை வர்ணிக்கின்றன. யாகம் முதலிய செயல்கள் தேவதைகளை ஆராதிப்பதற்காக- மகிழ்விப்பதற்காகச் செய்யப்படும் செயல்களாம். இச் செயல்களால் தேவதைகள் மகிழ்விக்கப்படுகின்றனர். இப்படி தேவதைகளின் ஆராதநமாக அமைந்துள்ள யாகம் முதலிய கர்மங்களும், அந்தந்த கர்மாக்களால் ஆராதிக்கப்படுவனவான தேவதைகளும், இத்தேவதைகளின் ஆயிரக்கணக்கான குணங்களும், அர்த்தவாத வாக்யங்களில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. இவை வேறு எந்த ப்ரமாணங்களாலும் ஸித்திக்காதவைகளே. இம்முறையில் அர்த்தவாதங்கள் கர்மாக்களையும் தேவதாகுணங்களையும்



வர்ணிப்பதன் வழியாக அவ்வர்ணனையைக் கேட்பவர் மனங்களில் மேன்மை எண்ணத்தைத் தோற்றுவித்து இப்படிச் சிறந்த இக்கர்மாவை நாம் அவச்யம் செய்ய வேண்டும் என்ற எண்ணத்தை உண்டுபண்ணுகின்றன. இக்குணங்கள் எல்லாம் அப்ராமாணிகங்களாக ஆகிவிடுமேல் கர்மாக்கள் உயர்ந்தவை என்ற எண்ணம் தோன்றாது. அர்த்தவாதத்தின் முக்கியக் குறிக்கோள் கர்மாக்களில் ப்ராசஸ்த்ய ஜ்ஞாநத்தை உண்டுபண்ணுவது தானே! இக்குறிக்கோள் நிறைவேற வேண்டுமெனின் அர்த்தவாதங்களில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ள குணங்கள் உண்மையானவை என ஸித்திக்க வேண்டியனவாய் உள்ளன.

மந்த்ரங்களுக்கும் கர்மாக்கள், கர்மாக்களில் ஆராதிக்கப்படும் தேவதைகள், அத்தேவதைகளின் ஸ்வரூபங்கள் முதலியவற்றை விளக்கிக் கூறுவதில் கருத்துண்டு. இப்படி மந்த்ரங்களாலும் அர்த்தவாதங்களாலும் வர்ணிக்கப்பட்ட பலவற்றுக்கு விதியில் தேவை ஏற்படுவதால் அவைகள் ப்ராமாணிகங்களாக ஸித்திக்கின்றன. ப்ரஹ்மம் மட்டும் தான் இப்படி ஸித்திக்கிறது என எண்ண வேண்டாம். பலப்பல அபூர்வமான அர்த்தங்களும் ப்ராமாணிகங்கள் ஆகின்றன. இவையாவும் ஸித்தமான பதார்த்தங்களே. ஆகவே பூர்வபக்ஷிகளின் கொள்கையை ஏற்றுக்கொண்டு ஆராய்ந்தாலும் ப்ரஹ்மோபாஸந விதியில் அடைய வேண்டிய ஃபலம் என்ற முறையில் ப்ரஹ்மம் ஸித்திக்கிறது. இப்படியே மந்த்ரங்களாலும் அர்த்தவாதங்களாலும் வர்ணிக்கப்பட்டவைகளுக்கும் விதியில் தேவை உண்டாவதால் அவைகளும் ப்ராமாணிகங்களாகின்றன. ஆகவே அடைய விரும்பிய முக்ய ஃபலமான ப்ரஹ்ம விசாரம் செய்வது யுக்தமானதே.

**மீமாம்ஸகர்களால் சொல்லப்பட்ட கார்ய லக்ஷணத்தின் கண்டனம்**

१२३. अपि च कार्यवाक्यार्थवादिभिः, ''किमिदं कार्यत्वं नाम'' इति वक्तव्यम् — ''कृतिभावभाविता, कृत्युद्देश्यता च'' इति चेत्, किमिदं कृत्युद्देश्यत्वम्; ''यदधिकृत्य कृतिः वर्तते, तत् कृत्युद्देश्यत्वम्'' इति चेत्;

पुरुषव्यापाररूपायाः कृतेः कोऽयम् अधिकारो नाम? ''यत्प्राप्तीच्छया कृतिमुत्पादयति पुरुषः, तत् कृत्युद्देश्यत्वमिति चेत्; हन्त! तर्हि इष्टत्वमेव कृत्युद्देश्यत्वम् ॥

123. இதுவரை ஸித்தார்த்தத்தில் வ்யுத்பத்தி உண்டு என்பதும், அப்படி ஸித்தார்த்தத்தில் வ்யுத்பத்தி இல்லை என்பதை ஒத்துக்கொண்டாலும் விதிக்குச் சேஷமாக இருப்பதால் ப்ரஹ்மம் முதலிவை ஸித்திக்கின்றன என்பதும் விளக்கப்பட்டன. இனி ப்ரதிவாதிகள் சொல்லும் கார்யம் என்பது இத்தகையதென விளக்க முடியாதது என்பதை விவரிக்கிறார்.

வாக்யத்துக்கு அர்த்தம் கார்யத்தில்தான் எனச் சொல்லும் ப்ராபாகரர்களைப் பார்த்துக் கார்யம் என்று எதைச் சொல்கிறீர்கள்? கார்யத்தின் லக்ஷணம் யாது? எனக் கேட்டால் அவர்கள் சொல்லும் பதில் பின்வருமாறு.

யாகம் முதலிய க்ரியை அழியக்கூடியது. ஸ்வர்கம் முதலிய பலன் சரீரம் அழிந்தபின் கிடைக்கக் கூடியது. சரீரமுள்ளபோதே அழிந்துவிடும் யாகம், சரீரம் போனபின் கிடைக்கவிருக்கும் ஸ்வர்கம் முதலிய பலத்துக்குக் காரணமாக மாட்டாது. காரணம் என்றால் கார்யம் உண்டாகும் முன் க்ஷணம் வரை இருக்க வேண்டுமன்றோ? ஆகவே யாகம் ஸாக்ஷாத்தாக- நேரிடையாக- காரணமாகாது. ஆனால் வேதம் யாகத்தை ஸ்வர்கத்துக்குக் காரணமாகச் சொல்லுகிறது. ஆகவே அதற்காக நாம் ஒன்று கற்பிக்கின்றோம். யாகம் முடிந்தபின் இந்த யாகத்திலிருந்து ''அபூர்வம்'' என்று ஒன்று தோன்றுகின்றது. அவ்வபூர்வம் நிலைத்து நிற்கும் தன்மை உடையது. அது ஸ்வர்கத்தை உண்டு பண்ணிய பின் அழிகிறது என்கிறோம். யாகம் முதலிய க்ரியைகள் இந்த அபூர்வத்தின் மூலமாக ஸ்வர்கத்துக்கு ஸாதநமாகிறது. இந்த அபூர்வத்தின் மறுபெயரே கார்யம், நியோகம் என்பன. (அபூர்வம், கார்யம், நியோகம் என்பவை ஒரே பொருளை உடையன என்பதை நன்கு ஞாபகத்தில் வைக்க வேண்டும். இது மிகவும் முக்கியம்).



இக்கார்யத்தில் மூன்று தர்மங்கள் இருக்கின்றன. (1) இக்கார்யம் ப்ரயத்நத்தால் உண்டாகிறது. இப்ப்ரயத்நம் க்ருதி எனச் சொல்லப்படுகிறது. இக்கார்யம்-அபூர்வம், ப்ரயத்நத்தால்- யாகம் முதலிய முயற்சியால் ஸாதிக்கப்படுவதால் க்ருதிஸாத்யம் எனப்படுகிறது. ஆகவே க்ருதிஸாத்யத்வம் என்பது ஒரு தர்மம். இதுதான் ''க்ருதிபாவபாவிதா'' என்பதால் விளக்கப்படுவதாம். க்ருதி-ப்ரயத்நம், भावம்-இருக்கை, भाவிதம்-உண்டாக்கப்படுகை. அதாவது க்ருதி ஸாத்யம் எனப்பட்டதாயிற்று.

(2) கார்யம் இஷ்டமானதாக இருப்பதால் இஷ்டத்வம் என்பது இரண்டாம் தர்மமாகும். ஆக க்ருதி ஸாத்யத்வம். இஷ்டத்வம் என இரண்டு தர்மங்கள் சொல்லப்பட்டனவாயின. இவ்விரண்டு தர்மங்களும் கார்யத்தில் மட்டும் இல்லாமல் பல்வேறு பதார்த்தங்களிலும் உள்ளன. இவை கார்யத்துக்கு மட்டும் உரிய அஸாதாரணமான- தர்மங்களாகவில்லை. யாகம் முதலிய க்ரியைகளும் ப்ரயத்நத்தால் ஸாதிக்கப்பட வேண்டியவைகளாக உள்ளமையால் அவைகளும் க்ருதி ஸாத்யங்களாயின. ফலமும் இஷ்டமாக இருப்பதால் க்ருதி ஸாத்யத்வம், இஷ்டத்வம் என்ற இரண்டு தர்மங்களும் கார்யத்தின் அஸாதாராண தர்மமாக ஆகவில்லை. எனவே மூன்றாவது லக்ஷணம் வேறு சொல்லப்படுகிறது.

(3) கார்யத்தின் அஸாதாரண தர்மமாக இருப்பது க்ருதி உத்தேச்யத்வமே. ஆகவே க்ருத்யுத்தேச்யத்வம் மூன்றாம் தர்மமாகும். கார்யம்-அபூர்வம், க்ருதிக்கு-ப்ரயத்நத்துக்கு உத்தேச்யமாக இருக்கிறது. கார்யத்தை ஸித்தம் செய்வதற்குத்தான் யஜமானன் ப்ரயத்நம் செய்கிறான். ஆகவே ப்ரயத்நத்தால் ஸாதிக்கத் தகுந்ததாகவும், ப்ரயத்நத்துக்கு உத்தேச்யமாகவும் எது ஆகியுள்ளதோ அது கார்யம் எனக் கார்யத்தின் லக்ஷணம் தேறிற்று என ப்ராபாகர மீமாம்ஸகர்கள் கார்யத்தின் லக்ஷணம் சொல்கின்றனர்.

இப்படிச் சொன்னால் ''ப்ரயத்நத்துக்கு உத்தேச்யம்'' என்பதில் ''உத்தேச்யம்'' என்பதன் பொருளென்ன எனக் கேட்டால் அவர்கள் சொல்வது ப்ரயத்நத்துக்கு எதைக் குறித்து

உரிமை இருக்கிறதோ அது அந்த ப்ரயத்நத்தின் உத்தேச்யம் என்கின்றனர். இது என்னுடைய ப்ரயோஜநத்தை ஸாதித்துக் கொடுக்கும். ஆகையால் இது என்னுடையது என்ற உரிமை தான் உத்தேச்யம் எனப்படுகிறது. இப்படி ப்ரயத்நம் தமது ப்ரயோஜநத்துக்கு ஸாதநமாக இருப்பதால் எதைத் தமது என எண்ணி ப்ரவ்ருத்திக்கிறானோ அதுதான் ப்ரயத்நத்தின் உத்தேச்யம் ஆகிறது. யாகம் முதலியவற்றைச் செய்பவர்களின் ப்ரயத்நம் அபூர்வத்தை அவர்களின் ப்ரயோஜநமான ஸ்வர்கத்துக்கு ஸாதநமாக ஆக்கித் தருவதால் அதைத் தமதாக எண்ணி ப்ரவ்ருத்திக்கின்றனர். ஆகவே அபூர்வம் ப்ரயத்நத்தின் உத்தேச்யம் ஆயிற்று என்பதுதாம் அவர்கள்பதில்.

இது என்னுடைய ப்ரயோஜநத்தை ஸாதித்துக் கொடுக்கும். ஆகையால் இது என்னுடையது என்ற புத்தி மநுஷ்யன் ஒருவனுக்கே உரியதாம். மனிதன் அறிவுடையவன். ஆகவே அவனால் இது என்னுடையது என எண்ண முடியும். ப்ரயத்நம் என்பது உயிரற்றது. ஆகவே அதால் இது எனது ப்ரயோஜநத்துக்கு ஸாதநமாகும் என எண்ண முடியாது ஆகையால் எப்படி நீங்கள் சொல்வது பொருந்தும் என்றால் அவர்கள், எதை அடைய வேண்டும் என்ற விருப்பத்துடன் ஒரு மனிதன் ப்ரயத்நம் செய்கிறானோ அதை அந்த மனிதனால் செய்யப்படும் ப்ரயத்நத்துக்கு உத்தேச்யம் என்கின்றோம். அபூர்வத்தை அடைய வேண்டும் என்ற விருப்பத்துடன் சேதநன் ப்ரயத்நம் செய்கிறான். அபூர்வம் ப்ரயத்நத்துக்கு உத்தேச்யம் ஆகின்றது. இம்முறையில் க்ருதி உத்தேச்யத்வம் கார்யத்தில் பொருந்துகிறது என்கின்றனர்.

இதற்கு ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் அருளுவதாவது இஷ்ட வஸ்துவை அடைய வேண்டும் என்ற விருப்பத்துடன் சேதநன் ப்ரயத்நம் செய்கிறான். இஷ்ட வஸ்து தான் ப்ரயத்நத்தின் உத்தேசம். ஆகவே இஷ்டத்வம் க்ருத்யுத்தேச்யத்வம் என்ற தர்மங்களிரண்டும் ஒன்றாக ஆகிவிட்டன. கார்யத்தில் இஷ்டத்வதைக் காட்டிலும் வேறானதாய் க்ருத்யுத்தேச்யத்வம் என்பதொரு தர்மம் உளது என எண்ணுவதும் பொருந்தாது. அது இஷ்டத்வத்தைக் காட்டிலும் வேறானதாக ஆகாது என்பதுவே.



### ப்ரேரகத்வம் க்ருத்யுத்தேச்ய த்வம் என்பதன் கண்டனம்

१२४. अथैवम् मनुपे, ''इष्टस्यैव रूपद्वयमस्ति, इच्छाविषयतया स्थितिः, पुरुषप्रेरकत्वं च; तत्र प्रेरकत्वाकारः कृत्युद्देश्यत्वम्'' इति । सोऽयं स्वपक्षाभिनिवेशकारितो वृथाश्रमः ॥

तथा हि — इच्छाविषयतया प्रतीतस्य स्वप्रयत्नोत्पति मन्तरेण असिद्धिरेव — प्रेरकत्वम्, तत एव प्रवृत्तेः ।

इच्छायां जातायाम्, इष्टस्य स्वप्रयत्नोत्पत्तिमन्तरेण असिद्धिः प्रतीयते चेत्; ततः चिकीर्षा जायते, ततः प्रवर्तते पुरुषः — इति तत्वविदां प्रक्रिया । तस्मात् इष्टस्यकृत्यधीनात्मलाभत्वातिरेकि कृत्युद्देश्यत्वं नाम किमपि न दृश्यते ॥

*124.* இதற்கு மீமாம்ஸகர்கள் சொல்லும் பதிலாவது ''இஷ்டம்'' என்பதற்கு இரண்டு ரூபங்கள் உண்டு. அவை நம்மால் ''விரும்பப்படுவது'' என்றும் ''ப்ரயத்நத்துக்காகத் தூண்டப்படுவது'' என்பதுமாம். முதலது ''உத்தேச்யம்'' என்பதன் குறிப்பாகலாம். ஆனால் இரண்டாவதான ''தூண்டப்படுவது'' என்பது அப்படி ஆகாது. தாம் விரும்பிய வஸ்து தன்னைத் தோற்றுவிப்பதற்காகப் புருஷனை ப்ரேரிக்கிறது-தூண்டுகிறது. இந்த ப்ரேகத்வ ஆகாரம்தான் க்ருதி உத்தேச்யத்வம் எனப்படுகிறது. இது இஷ்டத்வத்திலும் வேறானது. ஆகவே க்ருதி உத்தேச்யத்வம் இஷ்டத்வத்தில் அடங்கும் எனச் சொன்னது பொருந்தாது என்கின்றனர்.

இதற்குப் பதில் வருமாறு: தமது கொள்கையிலுள்ள பற்றால் அவர்கள் அப்படிச் சொல்கின்றார்களேயன்றி உண்மையன்றிது. இது அவர்களின் பயனற்ற முயற்சி. ப்ரேகத்வ ரூபமான க்ருதி உத்தேச்யத்வம் என்பது க்ருதி ஸாத்யத்வமேயன்றி அதனினும் வேறான தன்று. மீமாம்ஸகர்கள் இஷ்டத்வ, க்ருதி ஸாத்யத்வங்களினும் வேறானது க்ருதி உத்தேச்யத்வம் என்பது என்கின்றனர். இது ஸரியன்று. இஷ்டப்பட்ட பொருள் ப்ரயத்நம் செய்யாமலே

கிட்டுமேல் அதற்காக ப்ரயத்நம் எவரும் செய்யார். அதேபோல் மாபெரும் ப்ரயத்நம் செய்தாலும் விரும்பிய பொருள் கிட்டாது எனத் தெரிந்தாலும் ப்ரயத்நம் செய்யார். முயன்றால் அது கிட்டும் என்றிருந்தால்தான் முயல்வர். ஆகவே ப்ரேகத்வம்-தூண்டுதல்-என்பது க்ருதிஸாத்யம்-முயற்சியால் ஸாதிக்கத்தக்கது-என்பதனுள் அடங்கியதே. எது ஒரு மனிதனை ப்ரயத்நம் செய்யும்படித் தூண்டுகின்றதோ அது ப்ரயத்நத்தால் ஸாதிக்கத் தகுந்ததாகவே இருக்கும். ஆகவே ப்ரேகத்வம் என்பது க்ருதி ஸாத்யத்வம் என்பதனினும் வேறானது என்பது பொருந்தாது.

### புருஷாநு கூலத்வம் க்ருதி உத்தேச்யத்வம் என்பதன் கண்டனம்

१२५. अथोच्येत, इष्टताहेतुश्च पुरुषानुकूलता, तत्पुरुषानुकूलत्वं कृत्युद्देश्यत्वमिति; नैवम्, पुरुषानुकूलं सुखम् — इत्यनर्थान्तरम्; तथा, पुरुषप्रतिकूलं दुखपर्यायम्; अतः, सुखव्यतिरिक्तस्य कस्यापि पुरुषानुकूलत्वं न संभवति ॥

ननु च, दुःखनिवृत्तेरपि सुखव्यतिरिक्तायाः पुरुषानुकूलता दृष्टा? नैतत्; आत्मानुकूलं सुखम्, आत्मप्रतिकूलं दुःखम् — इति हि सुख दुःखयोः विवेकः तत्र आत्मानुकूलं सुखम् — इष्टं भवति; तत्प्रतिकूलं दुःखं च — अनिष्टम् । अतः दुःखसंयोगस्य "असह्यतया तन्निवृत्तिरपि इष्टा भवति; तत एव इष्टतासाम्यात् अनुकूलताभ्रमः ।

तथा हि — प्रकृतिसंसृष्टस्य संसारिणः पुरुषस्य अनुकूलसंयोगः, प्रतिकूलसंयोगः, स्वरूपेणावस्थितिः — इति तिस्रः अवस्थाः, तत्र प्रतिकूलसंबन्धनिवृत्तिः, अनुकूलसंबन्धनिवृत्तिश्च स्वरूपेण अवस्थितिरेव ।

तस्मात्, प्रतिकूलसंयोगे वर्तमाने, तन्निवृत्तिरूपा स्वरूपेण अवस्थितिरपि इष्टा भवति, तत्र इष्टतासाम्यानुकूलताभ्रमः । अतः, सुखस्वरूपत्वादनुकूलतायाः, नियोगस्य अनुकूलतां वदन्तं प्रामाणिकाः परिहसन्ति ॥



125.இதற்கு மீமாம்ஸகர்கள் பின்வருமாறு பதில் சொல்கின்றனர். ஒரு வஸ்து நமக்கு இஷ்டமாக இருக்கிறது என்றால் அதற்குக் காரணம் அந்த வஸ்து அவருக்கு அநுகூலமாக இருப்பதே. ஒருவனுக்கு ஒன்று அநுகூலமாக இருப்பதுதான் அது அவனுக்கு இஷ்டமாவதற்குக் காரணம். இவ்வநுகூலத்தைத் தான் க்ருதி உத்தேச்யத்வம் என்கிறோம். ஆகவே க்ருதி உத்தேச்யத்வத்தை இஷ்டத்வ க்ருதிஸாத்யவத்வங்களிலிருந்து வேறுபட்டதாகக் கருத வேண்டும். அபூர்வம் என்னும் கார்யம் சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாக உள்ளது. ஆகவே அது க்ருதி உத்தேச்யம் என எண்ணப்படுகிறது என்கின்றனர். இதற்குப் பதில் வருமாறு.

அபூர்வமாகிய கார்யம் சேதநர்களால் அநுகூலமாக எண்ணப்பட முடியாதது. எது சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாகத் தோன்றுகிறதோ அதுவே ஸுகம் எனப்படுகிறது. அதேபோல் எது சேதநர்களுக்கு ப்ரதிகூலமாகத் தோன்றுகிறதோ அது துக்கம் எனப்படுகிறது.

சேதநாநுகூலம் என்ற சப்தமும் ஸுகம் என்ற சப்தமும் ஒரே பொருள் உடையனவாம். அதுபோல் சேதந ப்ரதி கூலம், துக்கம் என்ற இரண்டு சொற்களும் ஒரே பொருள் உடையனவே. ஆகவே அபூர்வ கார்யத்தில் எவ்வித சுகமுமில்லை ஆகையால் அது சுகத்தினின்றும் வேறானதே. சேதநர்களைக் குறித்து அத்தால் அநுகூலம் ஆகமாட்டாது. அதை சேதநர்க்கு அநுகூலம் என எண்ணி க்ருதி உத்தேச்யம் என அதைச் சொல்லுதல் பொருந்தாது என்றால் அதற்கு அவர்கள் வருமாறு பதில் உரைக்கின்றனர்.

துக்கத்திலிருந்து விடுபடுவது சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாகத் தோன்றுகிறது. இதுதான் சுகம். இது சுகத்திலிருந்து வேறானதாகாது. இது எல்லோராலும் அநுபவிக்கப்படும் உண்மையே. சுகம்தான் அநுகூலம் எனச் சொல்வது தவறு. துக்க நிவ்ருத்தியும் அநுகூலமாகத்தான் தோன்றுகிறது. இதேபோல் சுகத்தினும் வேறான அபூர்வ

கார்யமும் சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாக எண்ண முடியும் என்கின்றனர்.

இதற்குப் பதிலாக எம்பெருமானார் அருளுவது. எதுத் தாமாகவே இஷ்டமாகத் தோன்றுகின்றதோ அதுவே அநுகூலம் எனப்படும். சுகம் தாமாகவே இஷ்டமாக உள்ளது. ஆகவே அது அநுகூலமாக எண்ணப்படுகிறது. இதேபோல் தாமாகவே எது அநிஷ்டமாகின்றதோ அது ப்ரதி கூலம் எனப்படுகிறது. துக்கம் சேதநர்க்குத் தாமாகவே அநிஷ்டமாயுள்ளது. ஆகவே அதை ப்ரதிகூலமாக நினைப்பது பொருத்தமுடைத்தாம். எது சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாக உள்ளதோ அதுவே சுகம் என்றும் எது ப்ரதிகூலமாக உள்ளதோ அதுவே துக்கம் என்றும் சொல்வதும்தான் அனைவராலும் ஏற்கப்படுவது.

சேதநருக்கு அநுகூலமாக இருப்பதால் சுகம் இஷ்டமாகிறது. துக்கம் ப்ரதிகூலமாக இருப்பதால் அது அநிஷ்டமாகிறது. துக்கம் பொறுக்க முடியாததாக உள்ளது. ஆகவே அதன் நிவ்ருத்தி இஷ்டமாகிறதேயன்றி அதுத் தாமாக இஷ்டமாவதில்லை. ஆகையால் அது அநுகூலமாக எண்ணத் தக்கதன்று. சேதநர் அதை அநுகூலமாக நினைப்பது துக்கத்தின் மீதுள்ள த்வேஷத்தால் துக்க நிவ்ருத்தியும் இஷ்டமாகத் தோன்றுகிறது. சுகத்தைப் போல் துக்கநிவ்ருத்தியும் அநுகூலமாக இருப்பதால் சேதநர் துக்கநிவ்ருத்தியையும் அநுகூலமாக எண்ணி விடுகின்றனர். துக்க நிவ்ருத்தித் தாமாகவே அநுகூலமாகத் தோன்றாது. ஆதலால் அதை அநுகூலமாக நினைப்பதுத் தக்கதன்று.

சுகநிவ்ருத்தியையும் - துக்கத்தையும், துக்கநிவ்ருத்தியையும் சுகத்தையும் வெவ்வேறாகவே எண்ண வேண்டும். அதுதான் யுக்தியுக்தமாம். உலகில் அப்படித்தான் காணப்படுகிறது. இதை விளக்குவோம். ப்ரக்ருதி ஸம்பந்தமுள்ள பத்த ஜீவர்களில் மூன்று நிலைகள் உள்ளன. அவை அநுகூலத்துடன் ஸம்பந்தம் கொண்டிருக்கை, ப்ரதி கூலத்துடன் ஸம்பந்தம் கொண்டிருக்கை, தமது ஸ்வரூபத்துடன் இருக்கை என்பதாமவை. சுகத்தை அநுபவிக்கும்போது ஜீவன்



அநுகூல ஸம்பந்தம் உடையனவாய் உள்ளான். துக்கத்தை அநுபவிக்கும்போது துக்க ஸம்பந்தம் உடையனவாய் உள்ளான். சுகமும் துக்கமுமின்றி ஜீவன் தூங்குவது போன்ற நிலையிலுள்ள போது தமது ஸ்வரூபத்துக்குரிய நிலையிலுள்ளான். தூங்குதல் போன்ற நிலையில் ஜீவனுக்கு சுக ஸம்பந்தமோ துக்க ஸம்பந்தமோ இல்லவேயில்லை. சுகநிவ்ருத்தியையும் துக்கத்தையும் ஒன்றாகவும் துக்க நிவ்ருத்தியையும் சுகத்தையும் ஒன்றாகவும் எண்ணுவீர்களேயாகில் தூங்குதல் போன்ற நிலைகளில் ஜீவனிடம் சுகத்தையும் துக்கத்தையும் ஒத்துக் கொள்ள வேண்டிய நிலை உண்டாம். ஏனெனில் அப்போது ஜீவனிடம் சுகம் இல்லாமையால் துக்கத்தை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். துக்கம் இல்லாமையால் சுகத்தை ஒத்துக்கொள்ள வேண்டும். இதை ஏற்பது தகுதி உடையதன்று. ஏனெனில் தூங்குதல் போன்ற நிலையில் ஜீவன் சுக துக்க மற்றவனாய் தமது இயல்பான தன்மையுடன் உள்ளான் அப்போது. ஆகையால் துக்க நிவ்ருத்தியும் சுகமும் சுக நிவ்ருத்தியும் துக்கமும் வெவ்வேறானவை என்பதை ஏற்றுத்தான் ஆக வேண்டும். ப்ரதிகூலமான துக்க ஸம்பந்தம் உண்டான பின் ஜீவன் தமது ஸ்வரூப நிலையில் நிற்க விருப்பம் கொள்வது அந்த ஸமயத்தில் துக்கத்தின் ஸம்பந்தம் நீங்கி விடுகின்றது என்பதாலேயே. ஸ்வரூப நிலையில் நிற்பது ஜீவனுக்கு விருப்பமன்று. ஏனெனின் அந்நிலையில் சுகம் இல்லையே! சுகம் இல்லாது இருக்கச் செய்தேயும் ஜீவன் தமது நிலையில் நிற்க விரும்புவது ப்ரதிகூல ஸம்பந்தம் நீங்குகின்றது என்பதாலேயே. அப்படியிருந்தும் சேதநன் அந்நிலையை அநுகூலமாக நினைப்பது ப்ரமத்தாலேயே. உண்மையில் அது அநுகூலம் இல்லை. இஷ்டமாக இருக்கின்றது அவ்வளவே. மூன்றாவதான ஸ்வரூபத்துடன் இருக்கை அநுகூலம் ஆகாதது போல் துக்க நிவ்ருத்தியும் அநுகூலம் ஆகாதென்பது கருத்து. சுகத்துடன் இருக்கையொன்றே அநுகூலமாம். சுகத்திலும் வேறானதாய் நியோகம், கார்யம், அபூர்வம் என்றெல்லாம் சொல்லப்படுவதை அநுகூலம் எனச் சொல்லும் மீமாம்ஸகர்களை ப்ராமாணிகர்களான மஹான்கள் ஏளனம் செய்கின்றனர்.

### அபூர்வ கார்யம் இஷ்ட ஸாதநமே யன்றி சுக ரூபமன்று

**१२६. इष्टस्य अर्थविशेषस्य निर्वर्तकतयैव हिं नियोगस्य नियोगत्वम्, स्थिरत्वम्, अपूर्वत्वं च प्रतीयते ।**

**स्वर्गकामो यजेत इत्यत्र कार्यस्य क्रियातिरिक्तता, स्वर्गकामपदसमभिव्याहारेण स्वर्गसाधनत्वनिश्चयादेव भवति ।**

*126. நியோகம் என்பது ஸ்வத: சுகமன்றாகையால் அது அநுகூலம் ஆகாது என்பது விளக்கப்பட்டது. இனி நியோகம் ஒரு சுகவிசேஷமே. ஆகையால் அதற்கு அநுகூலமாம் தன்மை உண்டு என்னும் வாதம் கண்டிக்கப்படுகிறது.*

*நியோகம் அதாவது அபூர்வ கார்யம் சுகவிசேஷமாக எண்ணத்தகாதது. ஸ்வயம் ப்ரயோஜநமாக எது உளதோ அதுதான் இஷ்டமாம். நியோகம் இஷ்டமானதை ஸாதித்துக் கொடுக்குமேயன்றி ஸ்வயம் ப்ரயோஜநமாக அது ஆகாதன்றோ? ஸ்வர்கம் போன்ற சுகங்கள் ஸ்வயம் ப்ரயோஜநமாக இருப்பதால் அவை இஷ்டமாகின்றன. ஸ்வர்கம் போன்றவற்றை ஸாதித்துக் கொடுப்பதால் தான் நியோகம் இஷ்டமாக உள்ளதேயன்றி ஸ்வயமாக இல்லை. இஷ்டத்தை ஸாதித்துக் கொடுக்கின்றது என்ற காரணத்தால் தான் நியோகத்தை ஸ்திரமாகவும் அபூர்வமாகவும் எண்ணுகிறோம். நியோகத்துக்கு அப்பெயர் ஏன் வந்ததென்பதை எண்ணிப் பார்க்க வேண்டும். நியோகம் என்றால் ஏவுதல், தூண்டுதல், என்பது பொருள். இதையே தான் ப்ரேரகம் என்கிறோம். நியோகமும் அதுவேதான். ப்ரேரகம், நியோகம் என்ற சொற்கள் ஸமமானப் பொருளுடையன. நியோகம் நமது இஷ்டத்தை ஸாதித்துத் தரும் என்று அறிந்த பின் தான் சேதநன் ப்ரவ்ருத்திக்கிறான். இஷ்டத்தை ஸாதித்துக் கொடுப்பதால் தான் நியோகம் ஒருவனுடைய ப்ரவ்ருத்திக்கு-செயலைச் செய்ய இழிவதற்குக் காரணமாகிறது. ஆகையால் தான் அதற்கு நியோகம் என்ற பெயர் உண்டாயிற்று.*

*காலாந்தரத்தில் வரவிருக்கும் ஸ்வர்கம் போன்ற பலன்களை அது ஸாதித்துத் தருவதால் தான் நியோகத்தை— அபூர்வ*



*கார்யத்தை ஸ்திரமாக எண்ண வேண்டியுள்ளது. அபூர்வத்தை ப்ரத்யக்ஷம் முதலான ப்ரமாணங்களால் அறிய முடிவதில்லை. சாஸ்த்ரத்தின் துணை கொண்டே அறிய வேண்டும். ப்ரத்யக்ஷத்தால் யாகம் முதலிய க்ரியைகளைத்தான் அறிய முடிகின்றது. இக்க்ரியைகள் அழிந்து விடுவன. இக்கிரியைகளினின்றும் வேறானதாய் நிலைத்து இருப்பதாய், ஃபலத்தை ஸாதித்துத் தருவதாய் இருக்கும் அபூர்வத்தை சாஸ்த்ரத்தால் தான் அறிய முடிகின்றது. ஃபலத்தை ஸாதித்துத் தருவதாகத்தான் அது சாஸ்த்ரங்களால் போதிக்கப்படுகிறது. ஒரு செயலைச் செய்யத் தூண்டும் தன்மை, வெகு நாட்கள் இருக்கும் தன்மை, சாஸ்த்ரத்தைத் தவிர்த்த ப்ரமாணங்களால் அறியலாகாத்தன்மை ஆகிய மூன்று தன்மைகளும் நியோகம் ஃபலத்தை ஸாதித்துத் தருவதாய் உள்ளது என்றமையாலன்றோ உண்டாகின்றன.*

*''ஸ்வர்க காமோ யஜே த''— ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் யாகம் செய்யக்கடவன்- என்ற விதி வாக்யத்தில் ''ஸ்வர்ககாம:'' என்ற பதம் சேர்த்துப் படிக்கப்பட்டுள்ளதால் யாகக்க்ரியை ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத் தரும் என்பது புலப்படுகிறது. ஆனால் அதைச் செய்த மனிதன் இருக்கும்போதே அழிந்து விடும் யாகம் அவனது அழிவுக்குப் பின் கிடைக்க விருக்கும் ஸ்வர்கத்துக்கு எப்படிக் காரணமாம்? என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றது. அதைப் போக்க யாகக் க்ரியை நிலைத்து நிற்பதாகிய அபூர்வத்தின் மூலமாக ஸ்வர்கத்துக்கு ஸாதநமாகிறது. யாகத்திலிருந்து உண்டாம் அபூர்வம் அழிவற்றது, பலம் கிடைக்கும் வரை இருப்பது, என்ற இம்முறையில் இஷ்டத்தை ஸாதித்துத் தருவதாகத்தான் எல்லோராலும் அறியப்படுகிறது. இப்படி அபூர்வத்தை ஸாதித்துத் தருவதான அபூர்வம் ஸ்வயம் ப்ரயோஜநமாக ஆகாது. ஆகையால் அதை சுகவிசேஷமாக நினைப்பதும் தவறே.*

### அபூர்வத்துக்கு ப்ராதாந்யம் உண்டு என்பதன் கண்டனம்

**१२७. न च वाच्यम् ''यजेत'' इत्यत्र, प्रथमं नियोगः स्वप्रधानतयैव प्रतीयते, स्वर्गकामपदसमभिव्याहारात् स्वसिद्धये स्वर्गसिद्ध्यनुकूलता च**

नियोगस्य — इति । ''यजेत'' इति हि धात्वर्थस्य पुरुषप्रयत्नसाध्यता प्रतीयते? स्वर्गकामपदसमभिव्याहारादेव धात्वर्थातिरेकिणो नियोगत्वम्, स्थिरत्वम्, अपूर्वत्वं च इत्यादि अवगम्यते । तच्च स्वर्गसाधनत्व-प्रतीतिनिबन्धनम् । ''समभिव्याहृतस्वर्गकामपदार्थान्वययोग्यं स्वर्ग-साधनमेव कार्यं लिङादयोभिदधति'' इति हि लोकव्युत्पत्तिरपि तिरस्कृता ॥

एतदुक्तं भवति; ''समभिव्याहृतपदान्तरवाच्यान्वययोग्य मेव इतरपदप्रतिपाद्यम्'' इति अन्विताभिधायिपदसंघातरूपवाक्यश्रवण समन्तरमेव प्रतीयते । तच्च-स्वर्गसाधनरूपम्; अतः, क्रियावत् अनन्यार्थताऽपि विरोधादेव परित्यक्ता इति ।

अत एव ''गङ्गायां घोषः'' इत्यादौ घोषप्रतिवास-योग्यार्थोपस्थापनपरत्वं गङ्गापदस्य आश्रीयते । प्रथमं गङ्गापदेन गङ्गार्थः स्मृत इति, गङ्गापदार्थस्य पेयत्वं न वाक्यार्थान्वयी भवति । एवमत्रापि ''यजेत'' इत्येतावन्मात्रश्रवणे कार्यमनन्यार्थं स्मृतमिति वाक्यार्थान्वय-समये कार्यस्य अनन्यार्थता नावतिष्ठते ।

कार्याभिधायिपदश्रवणवेलायां प्रथमं कार्यं अनन्यार्थं, प्रतीतम् इत्येतदपि न संगच्छते, व्युत्पत्तिकाले गवानयनादिक्रियायाः दुःखरूपायाः इष्टविशेषसाधनतयैव कार्यताप्रतीतेः ॥

127. இதற்கு மீமாம்ஸகர்கள் பின்வருமாறு பதில் சொல்கின்றனர். சேவகர்களுக்கு இனாம் வழங்கும் செல்வந்தன் எப்படி அவர்களால் ப்ரதானமாக எண்ணப்படுகிறானோ அப்படியே நியோகத்தையும் ப்ரதாநமாக எண்ணவேண்டும். செல்வந்தனைப் போல் ப்ரதாநமாக ஆகியுள்ள அபூர்வம் யாகம் முதலியவற்றைச் செய்பவர்கள் விரும்பிய பயனை வழங்குகிறது. ஆகவே இது ஸ்வயமாகவே ப்ரதாநமாகத் தோன்றுகிறது. ஆகவே அது ஸ்வயமாகவே இஷ்டமாகலாம். அதை ஸுக ஸ்வரூபமாகவும் எண்ணலாம். ''யஜேத'' என்ற பதத்தில் ''லிங்'' என்னும் லகாரம் உள்ளது. அது அபூர்வத்தை ஸ்வயம்



ப்ரயோஜநமாகச் சொல்கிறது என்கின்றனர். இது ஏற்கத்தக்கதன்று.

''யஜேத'' என்ற பதம் ''யாகம் என்ற செயல்'' புருஷன் முயற்சியால் ஸாதிக்கத்தக்கது என்பதைத் தான் சொல்கிறது. ''யஜேத'' போன்ற தாதுக்களால் சொல்லப்படும் அர்த்தத்தை புருஷனுடைய ப்ரயத்நத்தால் ஸாதிக்கத் தகுந்ததாகச் சொல்வதுதான் ''லிங்'' என்ற லகாரத்தின் செயலாம். ''யஜேத'' என்ற பதம் ''ஸ்வர்க காம:'' என்ற பதத்துடன் சேர்த்துப் படிக்கப்பட்டுள்ளதால் யாகம் என்ற கார்யம் ஸ்வர்கத்துக்கு ஸாதநமாகும் என்பது தெரிகின்றது. யாகம் என்பது அப்போதே அழிந்து விடுவதால் பிற்காலத்தில் கிடைக்க விருக்கும் ஸ்வர்கத்தை அதால் ஸாதித்துக் கொடுக்கவியலாது. ஆகையால் யாகம் அபூர்வத்தின் மூலமாக ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத் தரும் என எண்ண வேண்டியுள்ளது. யாகத்தால் உண்டான அபூர்வம் ஸ்வர்க ஸாதநமாக ஆனால் தான் இவ்வெண்ணம் ஸரியானதாக ஆகும். அபூர்வம் ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத் தருவதால் தான் அதை ஸ்வர்கத்தைத் தரும் சக்தியற்ற யாகத்திலிருந்து வேறானதாகவும் தூண்டுவதாயும் நிலையாக இருப்பதாயும் அபூர்வமானதாகவும் கருதுகிறோம்.

வாக்யம் என்பது பதங்களின் கூட்டமே. அதில் இரண்டாம் பதத்தால் போதிக்கப்படும் பொருளுடன் சேர்வதற்குத் தகுதியுள்ள பொருளையே முதல்பதம் போதிக்க வேண்டும். இது உலக இயல்பு. இந்நிலையில் ''யஜேத ஸ்வர்க காம:'' என்றவிடத்து ''ஸ்வர்க காம:'' என்ற பதத்தின் அர்த்தத்தோடு அந்வயிப்பதற்குத் தகுந்த அர்த்தத்தைதான் யஜேத என்ற பதம் சொல்லும். அவ்வர்த்தம் தான் யாதெனின் ஸ்வர்கத்தை ஸாதிப்பதான கார்யமே. ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் அதை ஸாதித்துத் தரும் கார்யத்தைத் தானே செய்ய விரும்புவன்! அபூர்வ கார்யம் தானே அத்தகையதாய் உள்ளது. ஆகவே அபூர்வகார்யம் அநந்யார்த்தமாய்-பிறிதொன்றுக்கு உரியதல்லாது இதற்கே உரியதாய்- ப்ரதாநமாயிற்று என்கின்றனர். இது லோகவ்யுத்பத்திக்கு விருத்தமாம்.

மேலெழுந்தவாரியாக அபூர்வம் ப்ரதாநமாகத் தோன்றினாலும் ஸ்வர்க காமபதம் போதிக்கும் அர்த்தத்துடன்

யஜேத என்பதன் அர்த்தத்தை அந்வயிக்கும்போது அபூர்வ கார்யத்துக்கு அநந்யார்ஹத்வமும் ப்ராதாந்யமும் தோன்றாது. இவ்விரண்டு தன்மைகளையும் விட்டால்தான் அது ஸ்வர்க ஸாதநமாகி ஸ்வர்க காம பதத்தின் அர்த்தத்துடன் அந்வயிப்பதற்குப் பொருந்தும்.

இதை ஒரு உதாஹரணத்தின் மூலம் விளக்குகின்றோம். ''கங்காயாம் கோஷ:''— கங்கையில் இடைச்சேரி உள்ளது என ஒருவர் சொல்கிறார் எனக் கொள்வோம். இதில் இடையர் சேர்ந்து வாழத் தகுதியுள்ள இடத்தையே கங்காபதம் போதிக்க வேண்டுமன்றோ? முன் சொன்ன முறைப்படி ''கங்கா'' என்ற சொல்லிற்குப் பொருள் கங்கையின் நீர் பெருக்கே. நீர் பெருக்கில் எப்படி வாழ முடியும்? ஆகவே கங்கா சப்தத்தின் பொருளான வெள்ளம் என்ற பொருளை விடுத்துக் கங்கையின் கரை என்ற பொருளை இலக்கணையாகக் கொள்கிறோம். கங்கைக் கரை வாழத் தக்கது. ஆகவே கரை என்ற பொருளே கோஷ: என்ற சொல்லுடன் சேர்கின்றது. கங்காயாம் என்ற சொல்லைக் கேட்கும் போது ப்ரவாஹம்- பெருக்கு- என்ற பொருள் முதன் முதலில் தோன்றினாலும் அப்பொருள் கோஷ: என்ற சொல்லுடன் சேரத் தகுதியற்றதாக ஆனமையால் அத்துடன் சேர்வதில்லை. பொருள் மட்டும் அந்வயிப்பதில்லை என்றில்லை. அந்நீர்ப் பெருக்கின் தன்மைகளான தட்பம், தூய்மை, பருகும் தன்மை போன்றனவும் அந்வயிப்பதில்லை. ஆகவே கங்கா என்ற சொல்லுக்குக் கரை என்ற பொருளையே கொள்கிறோம். அதேபோல் இங்கும் காண வேண்டும்.

''யஜேத''- யாகத்தைச் செய்யக்கடவன்- என்ற சொல்லைக் கேட்டவுடன் கார்யம்தான் போதிக்கப்படுகிறது. ஆகவே அது. அநந்யார்த்தமாயும்- இதற்கே உரியதாயும், ப்ரதாநமுமாகிறது என்ற மீமாம்ஸகர் கொள்கையை அவர்கள் மகிழ்ச்சிக்காக அப்படியே ஏற்றுக்கொள்கிறோம். ஆனால் ஸ்வர்ககாமபதத்தின் அர்த்தத்துடன் அந்வயிக்க முடியாது. ஸ்வர்கஸாதநம் என்ற கருத்து தான் அப்போது தோன்றும். இப்படித் தோன்றினால் தான் அந்த வாக்யத்தின் அர்த்தத்தில் அதற்கு அந்வயம் உண்டாம். ஸ்வர்க ஸாதநம் என்ற கருத்து எப்போது இன்றியமையாததாக ஆயிற்றோ அப்போது அநந்யார்த்ததா, ப்ரதாநதா என்ற தன்மைகள் போகத்தான் வேண்டும். மீமாம்ஸகர்களின் மகிழ்ச்சிக்காக ஒரு கார்யத்தை போதிக்கும் சப்தத்தைக் கேட்டால் அக்கார்யம் அநந்யார்த்தமாகவும் ப்ரதாநமாகவும் தோன்றும் என்ற கொள்கையை ஏற்றுச் சொன்ன ஸமாதானமிது. நுண்ணிய முறையில் நன்கு ஆராய்ந்தால் இக்கொள்கை குற்றமுடையதாம்.



''காமாநய'' பசுவை ஓட்டி வா, ''அச்வம் பதாந''— குதிரையைக் கட்டு- போன்ற ஒரு கார்யத்தை போதிக்கும் வாக்யங்களை ஒரு முதியவர் சொல்வதையும், சிறிய ஒருவர் இச்செயல்களை செய்வதையும் கண்டு சப்தங்களின் அர்த்தங்களைப் புரிந்து கொள்கிறான் ஒரு சிறுவன். அப்போது இச்செயல்கள் இரண்டும் கஷ்டப்பட்டுச் செய்ய வேண்டி இருப்பதைப் பார்க்கிறான். இவ்வளவு வருந்தி இச்செயல்களைச் செய்வதால் இவர் விருப்பம் ஏதோ இச்செயலால் நிறைவேறப்போகிறது என எண்ணுகிறானேயன்றி அநந்யார்த்தமாகவும், ப்ரதாநமாகவும் எண்ணுவதில்லை. இச் சொல்லுக்கு இதுபொருள் என்ற சப்த சக்தியை அறியும்போதே கார்யத்தையும் இஷ்ட ஸாதநமாக அறிகிறான். இவ் வ்யுத்பத்தியைப் பின்பற்றிப் பார்க்கும்போது வேதத்திலும் லிங் முதலிய ப்ரத்யயங்களால் போதிக்கப்படும் அபூர்வ கார்யமும் இஷ்டஸாதநம் என்ற வடிவத்தில் தான் தோன்றுமேயன்றி ப்ரதாநம் என்ற முறையில் தோன்றாது.

### அபூர்வ கார்யத்தில் அநுகூலதை உளது என்பதன் கண்டனம்

१२८. अतः, नियोगस्य पुरुषानुकूलत्वं सर्वलोकविरुद्धम्; नियोगस्य सुखरूपपुरुषानुकूलतां वदतः स्वानुभवविरोधश्च । ''कारीर्या वृष्टिकामो यजेत'' इत्यादिषु सिद्धेऽपि नियोगे वृष्ट्यादिसिद्धिनिमित्तस्य वृष्टिव्यतिरेकेण नियोगस्य अनुकूलता नानुभूयते । यद्यपि, अस्मिन् जन्मनि वृष्ट्यादि सिद्धेरनियमः, तथाऽपि अनियमादेव नियोगसिद्धिः अवश्याश्रयणीया । तस्मिन् अनुकूलतापर्यायसुखानुभूतिः न विद्यते ।

एवम्, उक्तरीत्या कृतिसाध्येष्टत्वातिरेकि कृत्युद्देश्यत्वं न दृश्यते ।

*128.* நியோகம் எனப்படும் அபூர்வ கார்யம் சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாகவும் சுகமாயும் இருக்கிறது என மீமாம்ஸகர்கள் சொல்வது உலக அநுபவத்துக்கு விரோதமாக உள்ளது. ஒருவருக்கும் அபூர்வ கார்யம் சுகமாகப் புலப்படவில்லை. நியோகம் சுகரூபம் எனச் சொல்லும் மீமாம்ஸகனும் நியோக சுகத்தை அநுபவிப்பதில்லை.

மழை வேண்டும் என விரும்புபவன் ''காரீரி'' என்ற பெயருடைய யாகத்தைச் செய்யக்கடவன் என ''காரீர்யா வ்ருஷ்டிகாம: யஜேத'' என்ற வாக்யம் விதிக்கின்றது. கரீரம் என்பது ஒரு வகை முள்செடி. மூங்கில் தளிரையும் அது குறிக்கும். அதன் ஸம்பந்தம் உடையது காரீரி எனப்படும். பயிர்கள் எப்போது வாடி வதங்கி விடுகின்றனவோ அக்காலம் இந்த யாகத்தைச் செய்யத் தகுதியுடைய காலமாம். சீக்கிரமாக மழை பெய்வதற்காகச் செய்யப்படுவதிது. யாகத்தைச் செய்தவுடன் அந்த ஜந்மத்திலேயே மழை பெய்துவிடும் என்ற கட்டாயம் இல்லை. யாகத்தைச் செய்பவர்களிடமோ, யாகத்திலோ, யாகத்துக்கு வேண்டிய பொருள்களிலோ ஏதேனும் குறை நேர்ந்தாலும் மழை பெய்வது போய்விடலாம். இவை ஏதும் நேராவிடில் மழை கட்டாயம் பெய்யும். இந்த யாகம் செய்து முடிந்தவுடன் அபூர்வ கார்யம் உண்டாகி விடுகின்றது. அது மழை பெய்யும் வரை நிலைத்திருந்து மழையை உண்டாக்குகிறது. அபூர்வ கார்யம் மீமாம்ஸகர் சொல்படி சுகரூபமாக இருந்திருக்குமேல் யாகம் செய்த யஜமாநனுக்கு சுகாநுபவம் தோன்றியிருக்க வேண்டும். அப்படி அநுபவம் உண்டாவதில்லை. இதனுல் அபூர்வ கார்யம் சுகரூபமாகவுமில்லை, அநுகூலமாகவும் இல்லை என்பது நன்கு விளங்குகின்றதன்றோ! அபூர்வ கார்யத்தை சேதநர்களுக்கு அநுகூலமாக நினைத்து அதில் க்ருதி உத்தேச்யத்வத்தை ஸாதிக்க மீமாம்ஸகர் செய்யும் முயற்சி பயனற்றதாம். கார்யத்தில் க்ருதி ஸாத்யத்வம், இஷ்டத்வம் என்ற இரண்டு தர்மங்கள் தான் ஸித்திக்கும். வேறொன்றும் ஸித்திக்காது.



### க்ருதிம் ப்ரதி சேஷித்வம் க்ருதி உத்தேச்யத்வம் என்னும் லக்ஷண கண்டனம்

१२९. कृतिं प्रति शेषित्वं कृत्युद्देश्यत्वमिति चेत्; किमिदं शेषित्वम्? किं च शेषत्वम्? इति वक्तव्यम्; कार्यप्रति सम्बन्धी शेषः, तत्प्रतिसंबन्धित्वं शेषित्वमिति चेत्; एवं तर्हि, कार्यत्वमेव शेषित्वमित्युक्तं भवति; कार्यत्वमेवहिविचार्यते? परोद्देशप्रवृत्तकृतिव्याप्त्यर्हत्वं शेषत्वमिति चेत्, कोऽयं परोद्देशो नामेति अयमेव हि विचार्यते? उद्देश्यत्वं नाम ईप्सितसाध्यत्वमिति चेत्, किमीप्सितत्वम्? कृतिप्रयोजनत्वमिति चेत्; पुरुषस्य कृत्यारम्भप्रयोजनमेव हि कृतिप्रयोजनम्? स च इच्छाविषयः कृत्यधीनात्मलाभ इति पूर्वोक्त एव ।

*129.* ப்ரயத்நத்தைக் குறித்து சேஷியாக இருக்கும் தன்மை தான் க்ருதி உத்தேச்யத்வம் என்பது என ''க்ருதியின் உத்தேச்யம்'' என்பதற்கு லக்ஷணம் என்கின்றனர் மீமாம்ஸகர்கள். இப்படிச் சொன்னால் ''சேஷீ'' என்பது யார்? ''சேஷன்'' யார்? என்ற கேள்வி எழுகிறது. கார்யத்துக்கு எது ப்ரதி ஸம்பந்தியோ அது அந்த சேஷ வஸ்துவுக்குச் சேஷீ என்கின்றனர். ப்ரதிஸம்பந்தியாவது ஒன்றோடு ஒன்று தொடர்பு கொண்டுள்ள இரண்டு வஸ்துக்களை ஒன்றுக்கு மற்றொன்று ப்ரதிஸம்பந்தி என்பர். யஜமாநனும்-வேலைக்காரனும், தந்தையும்-மகனும், பரஸ்பரம் ப்ரதி ஸம்பந்திகளாவர்.

அதேபோல் க்ருதியும்-கார்யமும் ப்ரதி ஸம்பந்திகள் ஆம். க்ருதி என்பது முயற்சியையும் கார்யம் என்பது அம்முயற்சியால் ஸாதிக்கத் தக்கதையும் குறிக்கும். ஆகவே அவை இரண்டும் ப்ரதி ஸம்பந்திகள். தற்போது சேஷம் என்றால் என்ன என்று கேட்டதற்கு ''எது கார்யத்துடன் ஸம்பந்தம் கொண்டுள்ளதோ அது சேஷம்'' என பதில் சொல்லப்பட்டது. சேஷி என்றால் என்ன என்ற வினாவுக்கு சேஷனுடன் ஸம்பந்தம் கொண்டுள்ளது சேஷி என பதில் சொல்லப்பட்டுள்ளது. முதல் வினாவின் விடையின்படி கார்யமும் சேஷனும் ப்ரதிஸம்பந்திகள் ஆகின்றபடியால் சேஷனுக்கு ப்ரதி ஸம்பந்தி

கார்யமே ஆகின்றது. இரண்டாவது கேள்வியின் ஸமாதாநப்படி கார்யமே சேஷி என்றாகிறது. கார்யம் என்றால் என்ன என்று விசாரித்துக் கொண்டிருக்கும்போது அதன் லக்ஷணத்தில் கார்ய சப்தத்தைப் புகுத்துவது ''ஆத்மாச்ரயம்'' என்ற தோஷத்தை உண்டுபண்ணும். ஆகவே சேஷித்வம் என்பதற்கு வேறு வழியில்தான் பரிஷ்காரம் செய்ய வேண்டும்.

இதற்கு மீமாம்ஸகர்கள் ''பரோத்தேசேந ப்ரவ்ருத்த க்ருதி வ்யாப்தி அர்ஹத்வமேவ சேஷத்வம்'' என்கின்றனர். நாம் செய்யும் முயற்சிகளெல்லாம் அம்முயற்சியால் உண்டாம் ''கார்யம்'' என்பதை உத்தேசித்தே என்பது மீமாம்ஸகர் கொள்கையாகையால் அதை இந்த வாக்யத்தால் சொல்கின்றனர். ''பிறிதொன்றை உத்தேசித்துச் செய்யப்படும் செயலுடன் எப்போதும் சேர்ந்திருக்க யோக்யதையை உடைத்தாயிருப்பதுதான் சேஷத்வம் என்பதன் பொருள்'' என்பது இந்த வாக்யத்தின் அர்த்தம். யாகத்தை உத்தேசித்துச் செய்யும் முயற்சியில் ''அங்ககர்மாக்கள்'' விஷயமாகின்றன. ஆகையால் அங்ககர்மாக்களை யாகத்துக்கு சேஷம் என வழங்குகிறோம். அதேபோல் தான் அபூர்வ கார்யத்தை உத்தேசித்துச் செய்யப்படும் முயற்சியில் யாகம் விஷயமாகின்றது. ஆகவே யாகம் அபூர்வ கார்யத்துக்குச் சேஷமாகவும் அபூர்வ கார்யம் சேஷியாகவும் ஆகின்றன என்பது மீமாம்ஸகர் கொள்கை.

இப்படிச் சொல்வதும் பொருந்தாது. ''க்ருதி உத்தேச்யத்வம்'' என்பதிலுள்ள ''உத்தேசம்'' என்பதற்கு லக்ஷணம் சொல்லும்போது ''மற்றொன்றை உத்தேசித்து'' என்று அந்த ''உத்தேசம்'' என்ற பதத்தையே அமைத்து அதை விளக்கினால் அது எப்படிப் பொருத்தமுடைத்தாம்! இதிலும் ஆத்மாச்ரயம் என்ற தோஷம் வந்தே தீரும்.

இதற்காக உத்தேச்யத்வம் என்றால் ''ஈப்ஸிதஸாத்யத்வம்'' என்கிறோம். அதாவது நாம் அடைய விரும்பும் வஸ்துவை ஸாதித்துக் கொள்வதையே குறிக்கின்றோம் என்றால் அடைய விரும்புவது எது என்ற கேள்வி எழும். இதற்கு ''க்ருதியின் ப்ரயோஜநமே அடைய விரும்பும் வஸ்து'' என்றால் ஒருவன்



செய்யும் க்ருதியின் செயலின் ப்ரயோஜநம் என்பது அச்செயலைச் செய்யும்படி ஒருவனை எது தூண்டுகிறதோ அதுதான் என்றும், அது நம்மால் விரும்பப்பட்டதாயும், நமது செயலால் ஸாதிக்கத்தக்கதாயும் இருக்கும் வஸ்துவினும் வேறு அன்று என்று முன்னமே விளக்கியுள்ளோம்.

### ஸித்தாந்த ரீதியாக சேஷ சேஷிகளின் லக்ஷணம்

१३०. अयमेवहि सर्वत्र शेषशेषिभावः— परगतातिशयाधानेच्छया उपादेयत्वमेव यस्य स्वरूपम्-स शेषः, परः-शेषी; फलोत्पत्तीच्छया यागादेः, तत्प्रयत्नस्य च उपादेयत्वम्, यागादिसिद्धीच्छया अन्यत् सर्वमुपादेयम् । एवम्, गर्भदासादीनामपि पुरुषविशेषातिशयाधानेच्छया उपादेयत्वमेव स्वरूपम्; एवम्, ईश्वरगतातिशयाधानेच्छया उपादेयत्वमेव चेतनाचेतनात्मकस्य नित्यस्य, अनित्यस्य च सर्वस्य वस्तुनः स्वरूपमिति, सर्वम् ईश्वरशेषभूतम्, सर्वस्य च ईश्वरः शेषीति ''सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः'', 'पतिं विश्वस्य'' इत्याद्युक्तम् । ''कृतिसाध्यं प्रधानं यत्, तत्कार्यमभिधीयते'' इत्ययमर्थः श्रद्धधानेष्वेव शोभते ॥

130. தமது ஸித்தாந்தத்தில் அடிப்படையில் சேஷசேஷி பாவத்தின் லக்ஷணத்தைச் சொல்லி சேஷன் என்றால் என்ன? சேஷி என்றால் என்ன? என்ற ஜிஜ்ஞாஸையை சாந்தமாக்குகிறார் ஸ்ரீபாஷ்யகாரர்.

எந்த வஸ்துவின் ஸ்வரூபம் தான் உள்ள காலமெல்லாம் மற்றொரு வஸ்துவிற்கு அதிசயத்தை-விசேஷத்தை-உண்டாக்க வேண்டும் என்ற இச்சையினால் ஏற்கத் தகுந்ததாக ஆகின்றதோ அது சேஷம் அதாவது மற்றொன்றின் ப்ரயோஜநமே எதன் பரமப்ரயோஜநமோ அது சேஷன், மற்றொன்று சேஷீ எனச் சொன்னதாயிற்று. இந்த லக்ஷணம் யாகத்தை பலத்துக்கு சேஷம் என்றும் பலம் சேஷீ என்றும் எண்ணுபவருக்கும் பொருந்தும்.

இங்கு ஒரு வைதிக உதாஹரணம், ஒரு லௌகிக உதாஹரணம் உபநிஷத்திலிருந்து ஒரு உதாஹரணம் என மூன்று உதாஹரணங்கள் காட்டப்பட்டுள. ஒரு பயனைத் தோற்றுவிக்க

வேண்டும் என்ற எண்ணத்தால்தான் யாகத்தை மேற்கொள்கின்றனர். ஆகவே யாகம் சேஷமாகவும் பயன் சேஷியாகவுமாயிற்று. யாகத்தை முறைப்படிச் செய்ய வேண்டும் என்ற எண்ணத்தால் யாகத்துக்கு வேண்டிய நெல், நெய் முதலான வஸ்துக்கள் சேஷங்களாயின. யாகம் சேஷியாயிற்று. ''கர்ப தாஸர்கள்'' விஷயத்திலும் இப்படியே. எவனொருவன் பிறப்பினாலேயே அடிமையாக இருக்கிறானோ அவனைக் கர்பதாஸன் என்பர். இதுபோன்ற அடிமைகளுக்கு மட்டுமே தாமிருக்கும் காலமெல்லாம் மற்றவரின் ப்ரயோஜநத்துக்காகவே இருக்கும் தன்மை உண்டாம். இவர்கள் தம் யஜமானனுக்கு சுகத்தை அடைவிக்கவேண்டும் என்ற எண்ணத்தாலேயே ஏற்கப்படுகிறார்கள். ஆகவே கர்பதாஸர் சேஷர், எஜமாநன் சேஷீ என எண்ணப்படுகிறான். ஈச்வரன் சேஷியாகவும் அவனைத் தவிர்த்த அறிவுள்ளனவும் அறிவற்றனவுமான அனைத்து வஸ்துக்களும் சேஷமுமாகின்றன. அழிவற்றதாய் நித்யமான நித்யவிபூதியிலுள்ள நித்யர் எனப் பேசப்படுபவர்களும், அநித்யமான லீலாவிபூதியிலுள்ள சேதந வஸ்துக்களும் அசேதந வஸ்துக்களும் ஈச்வரனின் ப்ரயோஜத்தைச் செய்ய வேண்டும் என்ற எண்ணத்தால் ஈச்வரனால் ஏற்கத்தக்கனவாக உள்ளன. ஸர்வ வஸ்துக்களும் ஈச்வரனுக்குச் சேஷங்கள் என்றும், அனைத்துக்கும் ஈச்வரன் சேஷீ என்றும், அனைத்துக்கும் அவன் ஸ்வாமீ என்றும் ''ஸர்வஸ்யவசீ'' ''ஸர்வஸ்ய ஈசாந:'' ''பதிம்விச்வஸ்ய'' என்ற வேத வாக்யங்கள் உபதேசிக்கின்றன.

மேற் சொன்ன சேஷிலக்ஷணம் மீமாம்ஸகர்களுக்குச் சம்மதமான அபூர்வ கார்யத்தில் பொருந்தாது. ஆனால் சேஷ லக்ஷணம் பொருந்தும். அபூர்வ கார்யத்தை சேஷமாக ஏற்பதே பொருத்தமாம். சேஷியாகச் சொல்வது பொருந்தாது. ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத் தருகிறது என்ற எண்ணத்தால்தான் அபூர்வத்தை ஏற்கிறோம். ஆகவே அது சேஷமாகத்தானே ஆகும். சேஷியாக எப்படி ஆக முடியும்? ஆகவே எது ப்ரயத்நத்தால் ஸாதிக்கத் தக்கதாய் ப்ரதாநமாகவும் ஆகின்றதோ அது கார்யம் என அபூர்வ கார்யத்தை சேஷியாக எண்ணி ''க்ருதி ஸாத்யம் ப்ரதாநம் யத்தத் கார்யம் இத்யபிதீயதே'' என்கின்றனர்.



மீமாம்ஸகரின் இப்பேச்சு கண்மூடித்தனமான நம்பிக்கை உடையவர்கள் கூட்டத்தில்தான் ஏற்கப்படும். விவேகத்துடன் விசாரம் செய்பவர் கோஷ்டியில் ஏற்கப்படமாட்டாது. அபூர்வ கார்யம் ப்ரதாநமாக ஆகவே ஆகாது. ஸ்வர்கத்துக்கு சேஷமாகத்தான் ஆகும்.

**ஸ்வர்க காம: முதலிய பதங்கள் நியோஜ்யவிசேஷ ஸமர்பண பரங்கள் என்பதன் கண்டனம்**

१३१. अपि च, ''स्वर्गकामो यजेत'' इत्यादिषु लकारवाच्य कर्तृविशेष समर्पणपराणां स्वर्गकामादिपदानां नियोज्यविशेष समर्पणपरत्वं शब्दानुशासनविरुद्धं केन अवगम्यते? साध्य स्वर्गविशिष्टस्य स्वर्गसाधने कर्तृत्वान्वयो न घटते इति चेत्; नियोज्यत्वान्वयोऽपि न घटत इति हि स्वर्गसाधनत्वनिश्चयः; स तु, शास्त्रसिद्धे कर्तृत्वान्वये, स्वर्गसाधनत्वनिश्चयः क्रियते ।

यथा, भोक्तुकामो देवदत्तगृहं गच्छेत् इत्युक्ते, भोजनकामस्य देवदत्तगृहगमने कर्तृत्वश्रवणादेव प्रागजातमपि भोजनसाधनत्वं देवदत्तगृहगमनस्य अवगम्यते; एवमत्रापि भवति । नहि, क्रियान्तरं प्रति कर्तृतया श्रुतस्य क्रियान्तरे कतृत्वकल्पनं युक्तम्; ''यजेत'' इति हि यागकतृतया श्रुतस्य बुद्धौ कर्तृत्वकल्पनं नियतं; बुद्धेः कर्तृत्वमेव हि नियोज्यत्वम्?

यथोक्तम् —
''नियोज्यः स च कार्यं यः, स्वकीयत्वेन बुद्ध्यते'' इति ।
''यष्टृत्वानुगुणं तद्बोद्धृत्वम्'' इति चेत्; देवदत्तः पचेत् इति पाककर्तृतया श्रुतस्य देवदत्तस्य, पाकार्थगमनं पाकानुगुणमिति, गमने कर्तृत्वकल्पनं न युज्यते ॥

*131. யாகம் செய்யும் யஜமானனிடம் மூன்று அவஸ்தைகள் – தன்மைகள் – உள்ளன. அவை நியோஜ்யத்வாவஸ்தா அதிகாரித்வாவஸ்தா, கர்த்ருவாவஸ்தா*

என்பனவாம். ''யஜேத'' என்பது போன்ற விதிவாக்யங்களைக் கேட்டதும் இக்கார்யம் என்னால் செய்யக்கடவது என எஜமானன் எண்ணுகிறான். அப்போது இவனிடம் நியோஜ்யன் என்னும் தன்மை உண்டாகின்றது. கார்யத்தைத் தன்னுடைய தாக எண்ணியபின் யஜமாநன் அக்கார்யத்தை ஸாதிப்பதற்கு வேண்டிய செயல்களைத் தாம் செய்ய வேண்டியவனாக எண்ணுகிறான். அப்போதவனிடம் ''அதிகாரித்வம்'' என்ற தன்மை உண்டாகிறது. பின் யாகம் செய்யத் தொடங்குகிறான். அப்போதவனிடம் கர்த்ருத்வாவஸ்தை என்ற நிலை உண்டாகின்றது.

யஜேத என்ற விதி பதத்திலிருந்து ஒருவன் ஏவப்படுகிறான் என்பதுத் தெரிகின்றது. யாகம் செய்வதாலுண்டாகும் அபூர்வ கார்யத்தைத தமதாக எண்ண வேண்டியவன் ஒருவன் அவச்யம் வேண்டுமன்றோ? ஆகவே பொதுவாக ஒருவன் ஏவப்படுகிறான் என்பது புலப்படுகிறது. அப்படி ஏவப்படுபவன் எவன் என்ற எண்ணம் தோன்றும்போது ''ஸ்வர்ககாம:'' என்ற பதத்தால் ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் இந்த யாகத்தைச் செய்ய வேண்டும் எனப் புலப்படுவதால் பொதுவான விதியை ஸ்வர்கத்தை விரும்புதல் என்ற சிறப்புத் தன்மையை உடைய ஒருவனுக்கு மட்டும் உரியதாக ஆக்குகின்றது ஸ்வர்ககாம பதம். ஆகவே ஸ்வர்ககாமபதம் நியோஜ்ய விசேஷத்தைப் புலப்படுத்துகிறது என மீமாம்ஸகர்கள் சொல்கின்றனர். இது பொருத்தமுடையதன்று.

''ஸ்வர்ககாமோ யஜேத'' என்ற வாக்யம் ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் யாகம் செய்யக்கடவன் என்பதையன்றோ சொல்கிறது! ஆகவே யஜேத என்பது கர்த்ருத்வாகாரத்தில்- யாகம் செய்பவனைப் புலப்படுத்துவதில்- ப்ரயோகம் செய்யப்பட்டுள்ளது. வ்யாகரண சாஸ்த்ரம் கர்த்ருகாரகத்தில் வந்துள்ள ''லிங்'' லகாரம் கர்த்தாவைப் புலப்படுத்துவதாகச் சொல்லுகின்றதேயன்றி நியோஜ்ய விசேஷத்தை- ஏவப்படுபவனை- புலப்படுத்துவதாகச் சொல்லவில்லலை. ஆகவே நியோஜ்ய விசேஷம் லிங் லகாரத்தின் அர்த்தம் என்பது வ்யாகரண சாஸ்த்ர விருத்தமாம்.



இந்த யாகத்துக்குக் கர்த்தாவாகத் தகுதியுடையவர் யாவர் என்ற கேள்வி பிறக்கும் போது ''ஸ்வர்ககாம:'' என்ற பதம் ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் இந்த யாகத்தில் கர்த்தா எனக் கர்த்ருவிசேஷத்தைச் சொல்கிறது. இப்பொருள்தான் வ்யாகரண சாஸ்த்ரத்தின் படிப் பொருத்தமுள்ளதாம். ஸ்வர்க காமபதம் நியோஜ்ய விசேஷத்தைப் புலப்படுத்துவதாக மீமாம்ஸகர் சொல்வது வ்யாகரண விருத்தம்.

இதற்குப் பின்வருமாறு மீமாம்ஸகர் பதில் சொல்கின்றனர்:- வ்யாகரண சாஸ்த்ர முறைப்படி லிங் லகாரத்தின் அர்த்தமாகக் கர்த்தா தான் ஸித்திப்பன் என்பதும் ஸ்வர்க காமபதம் கர்த்ரு விசேஷத்தைத் தான் புலப்படுத்துகிறது என்பதும் உண்மையே. ஆனல் இப்படிச் சொன்னால் இங்கொருதோஷம் தோன்றுகிறது. யாகம் ஸாக்ஷாத்தாக- நேரிடையாக- ஸ்வர்கத்தை ஸாதிப்பதில்லை. ஆகையால் ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் யாகத்தைச் செய்யான். ஆகையால் அவன் யாக கர்த்தாவாக ஆகமாட்டான். ஆகவே லிங் லகாரம் கர்த்தாவைப் புலப்படுத்துகிறது என்பது பொருந்தாததாக ஆகிவிடும். இத்தோஷத்தைப் போக்குவதற்காக லிங் லகாரம் லக்ஷணையாக நியோஜ்யத்தைப் புலப்படுத்துகிறது என்றும் ஸ்வர்ககாம பதம் நியோஜ்ய விசேஷத்தைப் புலப்படுத்துகிற தென்றும் நாங்கள் சொல்கின்றோம் என்கின்றனர்.

இக்குற்றம் மீமாம்ஸகர் மதத்திலும்தானே தோன்றுகின்றன! ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத் தராததான யாகத்தில் ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவனை எப்படி ஏவ முடியும் என நாங்கள் கேட்டால் அதற்கு அவர்கள் பின்வருமாறு பதில் சொல்வர்.

ஸ்வர்கத்தை விரும்பும் மனிதன் யாகத்தில் எப்போது ஏவப்பட்டானோ அப்போது நாம் இந்த யாகம் ஸ்வர்க ஸாதநம் என எண்ண வேண்டியவர்களாக உள்ளோம். ஸ்வர்கத்தை ஸாதிக்கும் கர்மாவில் தானே ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவனை ஏவ முடியும்! என்பர். இந்த ஸமாதாநம் லிங் லகாரம் கர்த்தாவைச் சொல்கிறது, என்ற எங்கள் மதத்திற்கும் பொருத்த முடையதாமன்றோ! ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் ஸ்வர்கத்தை ஸாதிப்பதான கர்மாவிற்குத்தானே கர்த்தாவாகுவன்! இவ்விதி

வாக்யத்தில் ஸ்வர்கம் விரும்பும் புருஷன் யாக கர்த்தாவாகச் சொல்லப்பட்டுள்ளான். இதனுல் யாகம் ஸ்வர்க ஸாதநம் என்றும் ஸ்வர்கம் விரும்புபவன் யாக கர்த்தாவாகிறான் என்றும்சொல்கிறோம். இதில் எக்குற்றமுமில்லே. மீமாம்ஸகர் தம்பக்ஷத்தில் தோன்றிய தோஷத்தை எம்முறையில் போக்கினரோ அம்முறையைப் பின்பற்றியே நாங்களும் எங்கள் மதத்தில் தோன்றிய குற்றத்தைப் போக்கிக் கொள்கிறோம். நியோஜ்யம் லகாரத்திற்கு அர்த்தம் ஸ்வர்க காம பதம் நியோஜ்ய விசேஷத்தைப் புலப்படுத்தும் என அவர்கள் சொல்வது வ்யாகரண விருத்தம் என்ற குற்றம் அவர்கள் மீது நிற்கிறது. லகாரம் கர்த்தாவைய்யும் ஸ்வர்க காம பதம் கர்த்ரு விசேஷத்தையும் புலப்படுத்துகின்றது என்கின்ற எங்கள் மதம் வ்யாகரண சாஸ்த்ர ஸம்மதம் பெற்றுள்ளது என்கிற சிறப்பு பெற்றுள்ளது.

மேலும் நாங்கள் சொல்வது லோகாநுபவ ஸித்தமானது என்பதை ஒரு உதாஹரணத்தின் மூலம் விளக்குவோம். போஜநத்தை விரும்புபவன் தேவதத்தனின் வீட்டுக்குப் போக வேண்டும் என ஒருவர் கட்டளே இடுகிறார் எனக் கொள்வோம். இக்கட்டளே போஜநத்தை விரும்புபவர்களேக் குறித்துச் செய்யப்பட்டது. ஆதலால் எவர் போஜநத்தை விரும்புகின்றனரோ அவர்களுக்கே தேவதத்தன் வீட்டுக்குப் போவதில் கர்த்ருத்வம் புலப்படும். ஆகையால் தேவதத்தன் வீட்டுக்குப் போதல் போஜநத்தை ஸாதித்துத் தரும் என்பதை சிறுவனும் அறிவனன்றோ! அதேபோல் ஈண்டும் லகாரத்தை கர்த்ரு வாசகமாகவும், ஸ்வர்ககாமபதத்தை கர்த்ரு விசேஷணமாகவும் கொள்வது தான் வ்யாகரண சாஸ்த்ரத்துக்கும் யுக்திக்கும் பொருத்தமுடையதாம்.

மேலும் இக்கார்யம் என்னேச் சார்ந்தது என எவன் எண்ணுகிறானே அப்புருஷனே நியோஜ்யன் எனக்கொள்ள வேண்டும் என மீமாம்ஸகர் சொல்கின்றனர். ''என்னேச் சார்ந்தது'' என்பது ஒரு புத்தியாம். அப்புத்தியில் ஏவப்படுபவன் கர்த்தாவாகிறான். ''நியோஜ்ய: ஸ ச கார்யம் ய: ஸ்வகீயத்வேந புத்யதே'' என்ற வாக்யம் எவன் ஒரு செயலேத் தன்னேச் சார்ந்ததாக எண்ணுகிறானே அவனே நியோஜ்யன் எனக் கொள்ள வேண்டும் என்கிறது. அந்த நியோஜ்யன் தானே கர்த்தாவாகிறான். யஜேத என்ற சப்தம் யாக க்ரியையின் கர்த்தாவைச் சொல்கிறது. ஆனுல் மீமாம்ஸகர் புத்தி விசேஷத்தின் கர்த்தாவைச் சொல்கின்றது என்கின்றனர். இது தகுதியுடையதன்று. ஏனெனில் ஒரு செயலுக்குக் கர்த்தாவாகச் சொல்லப்பட்டவனே வேறொரு செயலுக்குக் கர்த்தாவாகச் சொல்வது ந்யாய்யமாகாது.



ஆனுல் இக்குற்றத்துக்கு மீமாம்ஸகர் ஒரு பதில் சொல்கின்றனர். யாகத்துக்குக் கர்த்தாவாக எவனேச் சொல்ல முடியும்? எவன் இக்கார்யம் என்னேச் சார்ந்தது என எண்ணுகிறானே அவன் தானே அதன் கர்த்தாவாகுவன். இது என்னேச் சார்ந்தது என்ற புத்தி உடையவன் தானே நியோஜ்யன் எனப்படுகிறான். ஆகவே நியோஜ்யன் லகாரார்த்தமாக ஆகிறான் என்கிறோம், என்கின்றனர்.

இது ந்யாய்யமன்று. நியோஜ்யத்வம் எத்துணே உபயோகம் உள்ளதாக இருப்பினும் அதை லகாரத்தின் அர்த்தமாகச் சொல்வது உசிதமல்லாததோடு லோகாநுபவ விருத்தமானதாம். தேவதத்தன் சமையல் செய்பவன் என உலகில் வழங்கப்படுகிறது. இந்த வாக்யத்தால் சமையல் தொழிலுக்கு தேவதத்தன் கர்த்தா எனப் புலப்படுகிறது. ஆனுல் சமையலுக்குக் கடைக்குப் போவது இன்றியமையாதது ஆகையால் தேவதத்தனுக்குக் கடைக்குப் போதல் என்ற செயலிலும் கர்த்ருத்வம் உண்டு எனச் சொல்வது எப்படிக் குற்றமுடையதாக ஆகுமோ அப்படியே இங்கும் யாக க்ரியையில் கர்த்தாவாகச் சொல்லப்பட்டவனே புத்தி விசேஷத்தில் கர்த்தாவாகச் சொல்வதும் உசிதமன்றாம்.

### அபூர்வ கண்டநமும் பகவானுக்கே பலப்ரதத்வமும்

१३२. किञ्च, लिङादिशब्दवाच्यं स्थायिरूपं किमिति अपूर्वमाश्रीयते? स्वर्गकामपदसमभिव्याहारानुपपत्तेः, इति चेत्, का अत्रानुपपत्तिः? सिषाधयिषितस्वर्गो हि स्वर्गकामः, तस्य स्वर्गकामस्य कालान्तरभाविस्वर्गसिद्धौ क्षणभङ्गिनी यागादिक्रिया न समर्था इति चेत्,

अनाघ्रातवेदसिद्धान्तानाम् इयमनुपपत्तिः सर्वैः कर्मभिः आराधितः, परमेश्वरः, भगवान्, नारायणः तत्तदिष्टं फलं ददाति'' इति वेदविदो वदन्ति ॥

यथाऽऽहुः वेदविदग्रेसराः द्रमिडाचार्याः — ''फलसंबिभन्त्सया कर्मभिरात्मानं पिप्रीषन्ति, स प्रीतोऽलं फलाय-इति शास्त्रमर्यादा'' इति ।

फलसंबन्धेच्छया कर्मभिः यागदानहोमादिभिः, इन्द्रादिदेवता मुखेन, तत्तदन्तर्यामिरूपेण अवस्थितम्, इन्द्रादिशब्दवाच्यं, परमात्मानं, भगवन्तं, वासुदेवं आरिराधयिषन्ति; स हि - कर्मभिराराधितः, तेषां इष्टानि फलानि प्रयच्छति-इत्यर्थः ॥

तथा च श्रुतिः— ''इष्टापूर्तं बहुधा जातं जायमानं विश्वं बिभर्ति भुवनस्य नाभिः'' इति;

''इष्टापूर्तम्'' इति सकलश्रुतिस्मृतिचोदितं कर्म उच्यते । तत्, ''विश्वं बिभर्ति इन्द्राग्निवरुणादिसर्वदेवतासंबन्धितया प्रतीयमानम् तत्तदन्तरात्मतया अवस्थितः, परमपुरुषः स्वयमेव ''बिभर्ति — स्वयमेव स्वीकरोति; ''भुवनस्य नाभिः'' — ब्रह्मक्षत्रादिसर्ववर्णपूर्णस्य भुवनस्य धारकः, तैस्तैः कर्मभिराराधितः तत्तदिष्टफलप्रदानेन भुवनानां धारक इति, ''नाभिः'' इत्युक्तः । अग्निवायुप्रभृतिदेवतान्तरात्मतया तत्तच्छब्दाभिधेयः अयमेवेत्याह - ''तदेवाग्निस्तद्वायुस्तत्सूर्यस्तदु चन्द्रमाः'' इति ॥

यथोक्तं भगवता —

''यो यो यां यां तनुं भक्तः श्रद्धयाऽर्चितुमिच्छति ।
तस्य तस्याचलां श्रद्धां तामेव विदधाम्यहम् ॥
स तया श्रद्धया युक्तः तस्याऽऽराधनमीहते ।
लभते च ततः कामान् मयैव विहितान् हि तान् ॥''



''यां यां तनुम्'' — ''इन्द्रादिदेवताविशेषाः, तत्तदन्तर्यामितया अवस्थितस्य भगवतः तनवः - शरीराणि'' इत्यर्थः । ''अहं हि सर्वयज्ञानां भोक्ता च प्रभुरेव च'' इत्यादिः ''प्रभुरेव च'' इति सर्वफलानां प्रदाता चेत्यर्थः ॥

यथा च —

''यज्ञैस्त्वमिज्यसे नित्यं सर्वदेवमयाऽच्युत !''
'यैस्स्वधर्मपरैर्नाथ ! नरैराराधितो भवान् ।
ते तरन्त्यखिलामेताम् मायामात्मविमुक्तये'' इति ।

सेतिहासपुराणेषु सर्वेष्वेव वेदेषु - ''सर्वाणि कर्माणि सर्वेश्वराराधनरूपाणि; तैस्तैः कर्मभिराराधितः पुरुषोत्तमः, तत्तदिष्टफलं ददाति'' इति तत्र तत्र प्रपञ्चितम् ।

एवमेव हि, सर्वज्ञम्, सर्वशक्तिम्, सर्वेश्वरम्, भगवन्तम् इन्द्रादिदेवतान्तर्यामिरूपेण यागदानहोमादि - वेदोदितसर्वकर्मणां भोक्तारम्, सर्वफलानां प्रदातारं च सर्वाः श्रुतयो वदन्ति, ''चतुर्होतारो यत्र संपदं गच्छन्ति देवैः'' इत्याद्याः;

''चतुर्होतारः - यज्ञाः, ''यत्र'' - परमात्मनि देवेष्वन्तर्यामितया अवस्थिते, ''देवैः'' संबन्धं गच्छन्ति इत्यर्थः । अन्तर्यामिरूपेण अवस्थिथस्य परमात्मनः शरीरतया अवस्थितानामिन्द्रादीनां यागादि संबन्धः - इत्युक्तं भवति ।

यथोक्तं भगवता - ''भोक्तारं यज्ञतपसां सर्वलोकमहेश्वरम्'' इति । तस्मात्, अग्न्यादिदेवतान्तर्यामिभूत परमपुरुषाराधनभूतानि सर्वाणि कर्माणि; स एव च अभिलषितप्रदायी इति, किमत्र अपूर्वेण व्युत्पत्तिपथदूरवर्तिना वाच्यतया अभ्युपगतेन, कल्पितेन वा प्रयोजनम् ।

132. மீமாம்ஸகர்களின் மதத்தை இதுவரை கண்டித்தார். தற்போது அவர்கள் ஸ்வர்க ஸாதநமாகச் சொல்லும் அபூர்வ கண்டநம் செய்கிறார். ப்ரஹ்மம்தான் அனைத்துப் பலன்களையும் தருவது. அபூர்வம் பல ஸாதநம் என மீமாம்ஸகர் சொல்வது தக்கதன்று. ஸ்வர்கத்தை விரும்புபவன் ஜ்யோதிஷ்டோமம் என்ற யாகத்தை செய்யக்கடவன் என ''ஜ்யோதிஷ்டோமேந ஸ்வர்க காமோ யஜேத'' என்ற வாக்யம் விதிக்கிறது. இதனால் ஜ்யோதிஷ்டோமம் என்பது ஒரு கர்மம். கர்மாக்கள் யாவும் அவற்றை அநுஷ்டிக்கும் காலத்தில் மட்டும் இருப்பவை. கர்மா முடிந்ததும் யாகம் நசித்து விடுகின்றது. யாகம் நாசமடைந்த பின் அதால் எப்படிப் பிற்காலத்தில் வரவிருக்கும் பயனை அளிக்க முடியும்? ஆகவே இக்கர்மாவிலிருந்து ஓர் அபூர்வம் உண்டாகின்றது. அது நிலைத்து நின்று இம்மனிதனுக்கு ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத் தருகிறது. லிங் முதலியவற்றால் அது சொல்லப்படுகிறது என்கின்றனர் மீமாம்ஸகர்.

அபூர்வம் ஸ்வர்கத்தை ஸாதித்துத்தரும் எனச் சொல்வது சிறிதும் ந்யாய்யமன்று. வேத ஸித்தாந்த வாஸனையையும் நுகராதவன் சொல்லும் பேச்சிது. அனைத்து கர்மாக்களாலும் ஆராதிக்கப்படுபவன் ஸ்ரீமந் நாராயணனே. அவன் இக்கர்மாக்களால் ஸந்தோஷம் அடைந்தவனாய் அந்தந்த கர்மாக்களின் பலன்களைத் தருகிறான். அரசனொருவன் தமக்குச் சேவகன் செய்த பணிவிடையால் மகிழ்ந்து அவன் விரும்பிய பயனை சேவகனுக்குத் தருகின்றானோ, அப்படியே தமக்கு செய்த அபராதத்தால் கோபமடைந்து அவனை தண்டிக்கின்றானோ, சேவகர் செய்த பணிவிடையும் குற்றமும் தாம் நாசமடைந்த பின்பும் அரசன் மனதில் மகிழ்ச்சியையும் கோபத்தையும் உண்டாக்கி அவற்றின் மூலம் ஏற்ற பலன்களை அவை எப்படிக் கொடுக்கச் செய்கின்றனவோ அப்படியே ஸத்கர்மாவால் ப்ரஸந்நனான பகவான் அதைச் செய்தவனுக்கு அவன் விரும்பிய பயனையும், குற்றத்தால் கோபமடைந்து தண்டனையையும் கொடுக்கின்றான். அவற்றை அவன் கொடுக்கும்போது அவர்கள் செய்த நற்செயல்களோ, தீஞ்செயல்களோ இருக்கவில்லையே. உலக இயல்பு போலவே வேதத்திலும் பொருந்தும் என்பது வேத தத்துவம்



அறிந்தவர்களின் ஸித்தாந்தம். வேதம் அறிந்தவர்களுள் முதன்மை பெற்றவரான ஸ்ரீ த்ரமிடாசார்யர் என்பவர் தமது நூலான த்ரமிட பாஷ்யத்துள் ''பல ஸம்பிந்த்ஸயாஹி கர்மபி: ஆத்மாநம் பிப்ரீஷயந்தி, ஸ ப்ரீத: அலம்ஃலாயேதி சாஸ்த்ர மர்யாதா'' எனச் சொல்லியுள்ளார். ஜீவனொருவன் தான் பயனைப் பெற வேண்டும் என்ற விருப்பத்தால் யாக, தாந, ஹோமாதி கர்மாக்களால் இந்த்ரன் முதலாகிய தேவதைகளின் மூலமாக பரமாத்மாவான வாசுதேவனை ஆராதிக்கின்றனர். இந்த்ரன் முதலாகிய தேவர்களின் அந்தர்யாமியாகவும் இந்த்ரன் முதலிய சப்தங்களால் சொல்லப்படுபவனுமான பகவான் இக்கர்மாக்களால் ஆராதிக்கப்பட்டவனாய் ஆராதநம் செய்தவர்களுக்கு இஷ்டமான பலன்களைத் தருகிறான் என்பதுதான் சாஸ்த்ரங்களில் நிலை நாட்டப்பட்டுள்ள ஸித்தாந்தம் என்பது இதன் பொருளாம்.

''இஷ்டாபூர்தம் பஹுதா ஜாதம் ஜாயமாநம் விச்வம் பிபர்தி புவநஸ்ய நாபி:'' என்ற ச்ருதியும் இக்கருத்துக்கு ப்ரமாணமாம். ச்ருதிகளால் விளக்கப்பட்ட கர்மாக்கள் ''இஷ்டம்'' எனப்படுகின்றன. ஸ்ம்ருதிகளால் விளக்கப்பட்ட கர்மாக்கள் ''பூர்த்தம்'' எனப்படுகின்றன. இப்படி அனைத்துச் ச்ருதிகளாலும் ஸ்ம்ருதிகளாலும் விளக்கப்பட்ட கர்மாக்கள் பலப்பல உள. அக்கர்மாக்கள் இந்த்ரன், அக்நி, வருணன், வாயு போன்ற பல தேவதைகளைப் பற்றினவாய் உள்ளன. இப்படி இருப்பதால்தான் அக்கர்மாக்கள் வெவ்வேறான தேவதைகளை உடையனவாய் தோன்றுகின்றன. தோன்றிய பொழுதும் அவையனைத்தும் ஒரே தேவதையை உடையனவாக எண்ணத் தக்கவைகளே. ஏனெனின் இந்த்ரன் முதலான அந்தந்தத் தேவதைகளுள் அந்தர்யாமி வடிவத்தில் பரம புருஷனே எழுந்தருளியுள்ளான். அவன் தமது ஆராதனமாகவே இவற்றை ஏற்றுக் கொள்கிறான். வண்டிச் சக்கரத்தின் மையத்தில் உள்ளதாய் சக்கரத்தைத் தாங்குவதாய் ''குடம்'' எனத் தமிழில் வழங்கப்படுவதாகிய பகுதி ''நாபி:'' என ஸம்ஸ்க்ருதத்தில் வழங்கப்படுகிறது. அக்குடத்துடன் சக்கரத்திலிருந்து பல மரத்துண்டுகள் இணைக்கப்பட்டிருக்கும். அவற்றின் மூலம் சக்கரத்தை அக்குடம் தாங்குகின்றது. அதேபோல் ப்ராஹ்மணன்

க்ஷத்ரியன் முதலாய பல ஜாதிகளால் நிறைந்த இவ்வுலகத்தை பகவான் தாங்குகிறான். அந்தந்த கர்மாக்களால் ஆராதிக்கப்பட்டவனாய் அவரவர் விரும்பிய பயன்களைக் கொடுத்துக் கொண்டு உலகைத் தாங்குகிறான். இவ்வகையில் குடத்துக்கும் பகவானுக்கும் ஒப்புமை உள்ளதால் பகவான் நாபி-குடம் என இம்மந்திரத்தில் வழங்கப்பட்டுள்ளான்.

அக்நி, வாயு முதலான தேவதைகளின் அந்தர்யாமியாக பகவான் இருப்பதால் அவன் அக்நி வாயு முதலான சப்தங்களால் வழங்கப்பட்டவன் ஆகிறான். இவ்வர்த்தத்தை "ததேவாக்நி: தத்ஸூர்ய: ,தது சந்த்ரமா:" என்ற அந்த மந்த்ரத்துக்கு அடுத்த பகுதி தெரிவிக்கிறது. கீதையிலும் இந்த்ராதி தேவதைகளின் சரீரங்களுள் பகவான் அந்தர்யாமியாக உள்ளதால் அவரனைவரும் பகவானின் சரீரமாவர். மேலும் எந்த பக்தனொருவன் எந்தெந்த தேவதைகளை ச்ரத்தையுடன் ஆராதிக்க விரும்புகின்றானோ அந்த பக்தனுக்கு அந்தந்த தேவதைகளிடம் ஸ்திரமான ச்ரத்தையை நானே உண்டாக்குகிறேன். அந்த ச்ரத்தையுடன் கூடிய அவன் அவனவன் விரும்பிய தேவதைகளை ஆராதிக்கின்றான். அப்படி ஆராதித்ததால் என்னால் கொடுக்கப்பட்ட பலன்களையே அந்த தேவதைகளின் வழியாகப் பெறுகிறான் என்ற கருத்துகள் "யோ யோ யாம் யாம்" என்ற ச்லோகத்தாலும் "ஸ தயா ச்ரத்தயா யுக்த:" என்ற ச்லோகத்தாலும் கீதையில் சொல்லப்பட்டுள்ளன. மேலும் எல்லா யாகங்களாலும் நானே ஆராதிக்கப்படுகிற படியால் யஜ்ஞ போக்தா நானேயாகிறேன். ஃபலனைத் தருபவனும் நானே ஆனபடியால் நான் ப்ரபுவாகவும் ஆகிறேன் என்கின்றான் கண்ணன், "அஹம் ஹி ஸர்வ யஜ்ஞாநாம் போக்தா ச ப்ரபுரேவ ச" என்பதால்.

ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணத்திலும் இக்கருத்துகள் காணக் கிடைக்கின்றன. அச்யுதனே! எல்லாத் தேவர்களுள்ளும் அந்தர்யாமியாக நீர் வ்யாபித்துள்ளீர். ஆதலால் நீரே எல்லாத் தேவர்களுமாகின்றீர். எல்லா யஜ்ஞங்களாலும் ஆராதிக்கப்பட்டவராகின்றீர். நாதனே! தத்தமக்குரிய தர்மங்களைத் தட்டாது கடைபிடிக்கும் எவ்வெவரால் நீர் ஆராதிக்கப்பட்டவர் ஆகின்றீரோ அவரவர் தாம்



முக்தர்களாவதற்கு இந்த அனைத்து மாயைகளிலிருந்தும் விடுபட்டவர் ஆகின்றனர் என "யஜ்ஞை: த்வம் இஜ்ய ஸேயை: ஸ்வதர்மபரை: தே தரந்தி" எனத் தொடங்கும் அடிகளால் விளக்கப்பட்டுள்ளது. இதிஹாஸங்களிலும் புராணங்களிலும் இக்கருத்து பல இடங்களில் காணக் கிடைக்கின்றன. ஸகல கர்மாக்களும் பகவானின் ஆராதந ரூபங்களே. அந்தந்த கர்மாக்களால் ஆராதிக்கப்பட்டவனான அப்புருஷோத்தமனே அவரவர் விரும்பிய பலன்களைக் கொடுக்கின்றான் என்பதைத் தெளிவாகவும் விரிவாகவும் பேசுகின்றன அவை.

பகவான் ஸர்வஜ்ஞனாயுள்ளான். அதனால் தனது ஆராதநங்களை அவன் அறிகிறான். அவன் ஸர்வ சக்தியுடன் கூடியவன். அதனால் கேட்கப்படும் பலன்கள் எல்லாவற்றையும் அளிக்க அவனே வல்லவன் ஆகிறான். அவன் ஸர்வேச்வரன். ஆகையால் அவனை ஆராதிப்பது அவன் தாஸர்களான ஜீவர்களின் கடமையாகின்றது என்பன போன்ற கருத்துகளை "சதுர்ஹோதாரோ யத்ர ஸம்பந்தம் கச்சந்தி தேவை:" என்பன போன்ற ச்ருதிகள் பரக்கப் பேசுகின்றன. சதுர் ஹோதார:- யாகங்கள். யத்ர- தேவர்களுள் அந்தர்யாமியாக இருக்கும் பரமாத்மாவிடம், தேவை: ஸம்பந்தம்- தேவர்களுடன் ஸம்பந்தத்தை, கச்சந்தி- அடைகின்றனவோ, என்பது இதன் பொருள். அதாவது யஜ்ஞங்களுக்கும் தேவதைகளுக்கும் உண்டாம் ஸம்பந்தமனைத்தும் பரமாத்மாவின் வழியாகவே என்றும், பரமாத்மாவுக்கும் கர்மாக்களுக்கும் உண்டாம் ஸம்பந்தம் ஸாக்ஷாத்தானது என்றும் சொன்னதாயிற்று. பகவான் ஒருவனே அந்த கர்மாக்களின் ஸ்வதந்த்ரமான ஸம்பந்தத்தைப் பெற்றவன் என்பதை "போக்தாரம்" முதலான கீதாவாக்யங்களும் விளக்குகின்றன.

ஆக இதனால் எல்லாக் கர்மாக்களும் இந்த்ரன் முதலான தேவதைகளின் அந்தராத்மாவாக உள்ள பரம புருஷனான பகவானின் ஆராதந ரூபங்களே. பரமாத்மா தான் வேண்டும் வரமளிப்பவர் என்பது தேறிற்று. இன்னிலையில் அபூர்வத்தை எதற்கு ஏற்க வேண்டும் என்கின்றார் ஸ்ரீபாஷ்யகாரர்.

ஸித்தாந்தத்தின்படி லிங் அர்த்த விளக்கம்.

१३३. एवं च सति लिङादेः कोऽयमर्थः परिगृहीतो भवति? ''यजदेवपूजायाम्'' इति देवताराधनभूतयागादेः प्रकृत्यर्थस्य, कर्तृव्यापारसाध्यतां व्युत्पत्तिसिद्धां लिङादयः अभिदधति इति, न किञ्चिदनुपपन्नम् । कर्तृवाचिनां प्रत्ययानाम्, प्रकृत्यर्थस्य कर्तृव्यापारसंबन्धप्रकारो हि वाच्यः? भूतवर्तमानादिकम् अन्ये वदन्ति लिङादयस्तु कतृव्यापारसाध्यतां वदन्ति।

*133. அபூர்வ கல்பநம் தேவையே இல்லை எனின் விதிப் பொருளுடைய லிங் முதலிய ப்ரத்யயங்களுக்கு நீங்கள் சொல்லும் பொருள் யாது? எனின் அதை விளக்குகிறார் ''ஏவம்ச'' என்பதால்.*

யஜேத என்ற பதத்தில் ''யஜ்'' என்ற தாது, பகுதியாக உள்ளது. அதன் பொருள் தேவனைப் பூஜிப்பது என்பதாம். எனவே யாகம் என்பது தேவதையின் ஆராதந ரூபமான ஓர் கர்மா என்றதாயிற்று. இதுதான் யஜேத முதலான வினைச் சொற்களிலுள்ள பகுதியின் பொருள். அவ்வினைச் சொல்களிலுள்ள லிங் முதலான விகுதிகள் அந்த ஆராதநம் ஒரு கர்தாவின் கார்யத்தால் ஸாதிப்பதற்குத் தகுதியுள்ளது என்பதைக் குறிக்கின்றன. இது லோக வ்யுத்பத்தியால் ஸித்திப்பது. ப்ரக்ருதியும் ப்ரத்யயமும் - பகுதியும் - விகுதியும் - சேர்ந்து ஒரு பதம் ஆகின்றது. இதில் ப்ரத்யயங்கள்- அன் ஆன் போன்ற விகுதிகள்- கர்த்தாவை- செயலைச் செய்பவனை- விளக்குகின்றன.ப்ரக்ருதிகள்- பகுதிகள்- அவன் செய்யும் தொழிலைக் குறிக்கின்றன. இவற்றுள் கர்த்தாவைச் சொல்வதாகிய ப்ரத்யயங்களெல்லாம் ப்ரக்ருதியின் அர்த்தமாகிய செயலுக்கும் ப்ரத்யயத்தின் அர்த்தமாகிய கர்த்தாவுக்கும் எவ்வித ஸம்பந்தம் உள்ளது என்பதைத் தெரிவிக்க வேண்டும். ''லட்'' என்கிற லகாரம் தாதுவின்-பகுதியின்-அர்த்தமாகிய தொழில் நிகழ்காலத்துடன் ஸம்பந்தமுடையது என்பதையும் ''லங்'' என்கிற லகாரம் இறந்த கால ஸம்பந்தம் உடையவை என்பதையும் விளக்குகின்றன. லிங் லோட் முதலிய லகாரங்கள் யஜ் முதலான தாதுவின் அர்த்தங்களாகிய யாகம் முதலியவை கர்த்தாவின் கார்யத்தால் ஸாதிப்பதற்குத் தகுதி உள்ளவை என்பதைத் தெரிவிக்கின்றன என்ற முறையில் லிங் முதலான ப்ரத்யயங்களின் அர்த்தங்களைத் தீர்மானித்ததோடு அபூர்வ கல்பனம் செய்வதற்கு ஆவச்யகமில்லை.



தேவரும் பகவானுமே பலம் தருபவர் என்பதற்கு ப்ரமாண வாக்யங்கள் காட்டப்படுகின்றன.

१३४. अपि च, कामिनः कर्तव्यतया कर्मविधाय कर्मणो देवताराधनरूपतां तद्द्वारेण फलसिद्धिं च तत्तत्कर्मविधिवाक्यान्येव वदन्ति ''वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः, वायुर्वै क्षेपिष्ठा देवता, वायुमेव स्वेन भागधेयेनोपधावति स एवैनं भूतिं गमयति'' इत्यदीनि; नात्र फलसिद्ध्यनुपपत्तिः काऽपि दृश्यते इति, फलसाधनत्वावगतिः औपादानिकी - इत्यपि न सङ्गच्छते; विध्यपेक्षितं यागादेः फलसाधनत्व प्रकारं वाक्यशेष एव बोधयति इत्यर्थः ।

तस्मात् ब्राह्मणाय नापगुरेत'' इत्यत्र अपगोरणनिषेध विधिपरवाक्यशेषे श्रूयमाणं, निषेध्यस्य अपगोरणस्य शतयातनासाधनत्वं निषेधविध्युपयोगि इति हि स्वीक्रियते? अत्र पुनः, कामिनः कर्तव्यतया विहितस्य यागादेः, काम्यस्वर्गादिसाधनत्वप्रकारं वाक्यशेषावगतम् अनादृत्य, किमिति उपादानेन यागादेः फलसाधनत्वं परिकल्प्यते । ''हिरण्यनिधिमपवरके निधाय, याचते कोद्रव्यादिलुब्धः कृपणं जनम् इति श्रूयते, तदेतत् युष्मासु दृश्यते ।

शतयातनासाधनत्वमपि न अदृष्टद्वारेण; चोदितान्यनुतिष्ठतः, विहितं कर्माकुर्वतः, निन्दितानि च कुर्वतः सर्वाणि सुखानि, दुःखानि च परमपुरुषानुग्रहनिग्रहाभ्यामेव भवन्ति ।

''एष ह्येवानन्दयाति'', ''अथ सोऽभयंगतो भवति'' ''अथ तस्य भयं भवति', ''भीषास्माद्वातः पवते, भीषोदेति सूर्यः

भीषास्मादग्निश्चेन्द्रश्च, मृत्युर्धावति पञ्चम इति'', ''एतस्य वा अक्षरस्य प्रशसने गार्गि! सूर्याचन्द्रमसौ विधृतौ तिष्ठतः'' ''एतस्य वाऽक्षरस्य प्रशासने गार्गि! ददतो मनुष्याः प्रशसन्ति, यजमानं देवाः, दर्वीं पितरोऽन्वायत्ताः'' इत्याद्यनेकविधाः श्रुतयः सन्ति ।

यथोक्तं द्रमिडभाष्ये— ''तस्य आज्ञया धावति वायुः, नद्यः स्रवन्ति, तेन च कृतसीमानो जलाशयाः समदा इव मेषविसर्पितं कुर्वन्ति'' इति, ''तत्संकल्पनिबन्धना हि इमे लोकाः— न च्यवन्ते, न स्फुटन्तिः; स्वशासनानुवर्तिनं ज्ञात्वा कारुण्यात् स भगवान् वर्धयेत विद्वान् कर्मदक्षः'' इति च ।

परमपुरुषयाथात्म्यज्ञानपूर्वकम्, तदुपासनादि-विहितकर्म - अनुष्ठायिनः, तत्प्रसादात् तत्प्राप्तिपर्यन्तानि सुखानि, अभयं च यथाधिकारं भवन्ति । तदज्ञानपूर्वकं तदुपासनादि विहितं कर्म अकुर्वतः, निन्दितानि च कुर्वतः तन्निग्रहादेव तदप्राप्तिपूर्वकापरिमितदुःखानि, भयं च भवन्ति ।

यथोक्तं भगवता - ''नियतं कुरु कर्म त्वं, कर्म ज्यायो ह्यकर्मणः'' इत्यादिना कृत्स्नं कर्म ज्ञानपूर्वकमनुष्ठेयं विधाय, ''मयि सर्वाणि कर्माणि सन्यस्य'' इति सर्वस्य कर्मणः स्वाराधनताम्, आत्मनां स्वनियाम्यतां च प्रतिपाद्य,

''ये मे मतमिदं नित्यमनुतिष्ठन्ति मानवाः ।
श्रद्धावन्तोऽनसूयन्तो मुच्यन्ते तेऽपि कर्मभिः ॥
ये त्वेतदभ्यसूयन्तो नानुतिष्ठन्ति मे मतम् ।
सर्वज्ञानविमूढांस्तान् विद्धि नष्टानचेतसः ॥''

इति स्वाज्ञानुवर्तिनः प्रशस्य, विपरीतान् विनिन्द्य, पुनरपि स्वाज्ञानु-पालनम् अकुर्वताम् आसुरप्रकृत्यन्तर्भावम् अभिधाय, अधमा गतिश्च उक्ता;



''तानहं द्विषतः क्रूरान् संसारेषु नराधमान् ।
क्षिपाम्यजस्रमशुभान् आसुरीष्वेव योनिषु ।
आसुरीं योनिमापन्ना मूढा जन्मनि जन्मनि ।
मामप्राप्यैव कौन्तेय ततो यान्त्यधमां गतिम् ॥'' इति ।
''सर्वकर्माण्यपि सदा कुर्वाणो मद्व्यपाश्रयः ।
मत्प्रसादादवाप्नोति शाश्वतं पदमव्ययम् ॥''
-इति च स्वाज्ञानुवर्तिनां शाश्वतं पदं च उक्तम् ॥

''अश्रुतवेदान्तानां कर्मणि अश्रद्धा मा भूत्'' इति देवताधिकरणेऽतिवादाः कृताः, कर्ममात्रे यथा श्रद्धा स्यात् इति, सर्वं एक शास्त्रमिति वेदवित्सिद्धान्तः ॥

*134.* அனைத்து ச்ருதி ஸ்ம்ருதிகளும் பகவானையே ஃபல ப்ரதனாகச் சொல்லுகின்றன. ஆகவே அபூர்வம் என ஒன்று கற்பிக்க வேண்டாம் என நிரூபிக்கப்பட்டது. இப்போது கர்மாக்களை விதிக்கும் வாக்யங்களே தேவதைகள் ஃபலத்தைத் தருவதாக சொல்கின்றன என்பது விளக்கப்படுகிறது.

கர்மங்களால் ஆராதிக்கப்பட்ட தேவதைகளே ஃபலத்தைத் தருவதாக கர்மகாண்ட வாக்யங்களிலிருந்துத் தெரிவதால் அபூர்வம் என ஒன்றைக் கல்பிப்பது அநாவச்யகம். யஜேத ஸ்வர்க காம: என்பன போன்ற விதி வாக்யங்கள் அந்தந்த பயன்களை விரும்புபவர்கள் அததற்குரிய யாகங்களைச் செய்ய வேண்டுமென விதிக்கின்றன. விதி வாக்யத்தின் சேஷமாயுள்ள அர்த்தவாதம் என்ற வாக்யம் விதி வாக்யத்தால் விதிக்கப்பட்ட கர்மாக்களை ஸ்தோத்ரம் செய்வதன் மூலமாக அந்தந்த பலன்களை விரும்புபவர்களுக்கு அந்தந்த கர்மாக்களைச் செய்வதில் உத்ஸாஹத்தை உண்டாக்குகிறது. இதனால் ஒவ்வொரு கர்மாவும் தேவதாராதநரூபம் என்றும், அக்கர்மாவால் ஆராதிக்கப்பட்ட தேவதை இவ்வாராதநத்தால் ப்ரஸந்நமாகி அவர்கள் விரும்பும் பலன்களைத் தருகின்றது என்பதும் தெரிகின்றது. இம்முறையில் விதிவாக்யமும் அர்த்தவாத வாக்யமும் ஒன்றாக ஆகிவிட்டமையால் அர்த்தவாத

வாக்யத்தால் வர்ணிக்கப்பட்ட அர்த்தம் விதிவாக்யத்துக்கு ஸம்மதமானதே எனத் தெரிகிறது.

இதற்கோர் உதாஹரணம் காட்டுவோம். ''வாயவ்யம் ச்வேதமாலபேத பூதிகாம:'' என்பது விதிவாக்யம். செல்வத்தை விரும்புபவன் வெள்ளாட்டைக் கொண்டு வாயுவை தேவதையாக உடைய யாகத்தைச் செய்யக்கடவன் என விதிக்கின்றது. இதைச் செய்பவனை உத்ஸாகப் படுத்துவதற்காக ஒர் அர்த்தவாத வாக்யம் யாகத்தைப் புகழ்கிறது. ''வாயுர்வை க்ஷேபிஷ்டா தேவதா வாயு மேவ ஸ் வேநபாகதேயேந உபதாவதி ஸஏவைநம் பூதிம் கமயதி'' என்று வாயு தேவதை மிகவும் வேகமாகச் செல்வது. ஆகவே வாயுவை தேவதையாகக் கொண்ட யாகத்தால் வாயுவை ஆராதித்தால் அது சீக்ரமாகவே ஏஜமாநனுக்கு ஐச்வர்யத்தைக் கொடுக்கும் என ஸ்தோத்ரம் செய்கிறது. இவ்வர்த்தவாதத்தால் தேவதை ப்ரஸந்நமாகி பலத்தைத் தருகின்றதென்பது நமக்கு விளங்குகிறது. தேவதையை மகிழ்விப்பதன் வாயிலாக யாகமும் பயனுடையதாயிற்று. இப்படிக் கொண்டால் பலன் கிடைப்பதில் எவ்வித அநுபபத்தியும் இல்லை.

ஆனால் மீமாம்ஸகர் சொல்வது வேறுவிதமாக உளது. கர்ம ஃபலத்தை ஸாதிக்கும் என்கின்றனரவர். இப்படிச் சொன்னால் காலாந்தரத்தில் உண்டாகும் ஃபலத்தை அப்போதே அழிந்துவிடும் கர்மாவால் எப்படி பயனை ஸாதித்துத் தர முடியும் என்ற அநுபபத்தி உண்டாகின்றது. இதனைப் போக்க கர்மா அபூர்வத்தின் மூலமாகப் ஃபலத்தைத் தருகிறது. அவ்வபூர்வம் இக்கர்மாவால் உண்டாகிறது. அது நிலைத்திருந்து ஃபலத்தைத் தந்தபின் அழிகிறது என விதிவாக்யத்தைக் கொண்டே இக்கருத்தைச் சொல்ல வேண்டியுள்ளது. இப்படி அபூர்வத்தை ஒத்துக் கொள்ளாவிடில் கர்மாவுக்கு ஃபல ஸாதநத்வம் கிட்டாதுபோம். இதுதான் உபாதாந ப்ரமாணம் என்கின்றனர் அவர்.

உபாதாநம் என்னும் ப்ரமாணம் ''அர்த்தாபத்தி'' என்னும் ப்ரமாணத்தைப் போல் ஒருவித அநுமானமே ஆகும். செல்வத்தை அடைய விரும்புபவன் வாயுவைக் குறித்து யாகம் செய்க என்றவிடத்தில் சிறிதுகாலம் நிற்கும் யாகத்தால் அப்பயனை ஸாக்ஷாத்தாக ஸாதித்துக் கொடுக்க வியலாது ஆதலால் அப்பலத்தை ஸாதித்துத் தருவது வேறொன்றாகவே இருக்கவேண்டும் என அநுமாநத்தால் ஸாதிக்கலாம். இப்படி அநுமாநிப்பதையே ''உபாதாந ப்ரமாணம்'' என்பர்.



வாக்ய சேஷத்தால் கர்மாக்களுக்கு ஃபலத்தை ஸாதித்துத் தரும் முறை புலப்படாவிடில் உபாதாந ப்ரமாணத்தைப் பின்பற்றுவது தக்கதே. இங்கு அர்த்தவாத ரூபமான வாக்ய சேஷத்தால் கர்மாக்களுக்குப் ஃபலத்தை ஸாதித்துத் தரும் முறை தெளிவாக விளங்குகிறது. கர்மா தேவதையை மகிழ்வித்து அதன் மூலம் பயன் தருகின்றது என்கிறது வாக்யசேஷம். வாக்ய சேஷம் சொல்லும் இவ்வர்த்தத்தை கர்மா பலத்தை ஸாதித்துத் தரும் எனச் சொல்லும் விதிவாக்யம் அவச்யம் ஏற்க வேண்டும். இல்லையேல் நசிக்கும் கர்மா பலத்தை எப்படி ஸாதித்துத் தரும் என்ற கேள்விக்கு விடை கிடைக்காதுபோம். விதிவாக்யத் துக்குத் தேவையான ஏதாவதொன்று வாக்ய சேஷத்தில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளதேல் அதை ஏற்க வேண்டும் என்பதும் மீமாம்ஸா சாஸ்த்ரத்தில் சொல்லப்பட்டுள்ளதே.

விதிக்கப்படுவதற்கு விரோதியாக இருப்பது ஒரு ஃபலத்தை ஸாதித்துத் தரும் எனச் சொல்லப்பட்டிருப்பின் அதையும் ஏற்க வேண்டும் என்பதும் சொல்லப்பட்டுள்ளது. இதற்கு ஓர் உதாஹரணம் காட்டுகிறோம்.

''தஸ்மாத் ப்ராஹ்மணாய நாபகுரேத'' என்பது ஒரு விதி வாக்யம். ப்ராஹ்மணனைக் கொல்ல முயலக் கூடாது என விதிக்கிறது இவ்வாக்யம். இது ஒரு நிஷேத வாக்யம். ப்ராஹ்மணனைக் கொல்லும் முயற்சியிலிருந்து விடுபட வேண்டும் என நிவ்ருத்தி விதிக்கப்படுகிறது. கொல்ல முயன்றால் என்ன கிடைக்கும் என்பது இதில் சொல்லப்படவில்லை. இந்த நிவ்ருத்திக்கு விரோதியாக இருப்பது கொல்லும் முயற்சி. இவ்வாக்யத்துக்கு அடுத்து ''யோபகுரேத சதேந யாதயேத்'' என்ற வாக்யம் உள்ளது. எவன் ப்ராஹ்மண வதத்திற்கு முயல்கின்றானோ அவனால் சத யாதநா என்ற நரக அநுபவத்தை அடைய வேண்டி வரும் என்கிறது.

நூறு வகையான தண்டனைகள் அந்நரகத்தில் உண்டாம் என சதயாதநா என்ற பெயரைப் பெற்ற தாம் அந்நரகம். இங்கு வதமுயற்சிக்கும் சதயாதநா அநுபவத்துக்கும் ஸாத்யஸாதந பாவ ஸம்பந்தம் சொல்லப்பட்டுள்ளது. சதயாதனை யாகிற ஸாத்யத்துக்கு அபகோரணம் ஸாதநம் என்பது இதனால் ஏற்படுகிறது. இந்த ஸாத்ய ஸாதந ஸம்பந்தத்தால் அபகோரண நிஷேத விதிக்கும் இந்த அர்த்தவாதம் உபயோகப்படுகின்றது என்பதால் சதயாதனையைச் சொல்லும் அர்த்தவாத வாக்யத்துக்கு நாப குரேத என்ற விதிவாக்யத்தின் அர்த்தத்தில் தாத்பர்யம் எல்லோராலும் ஏற்கப்படுகிறது. ஈண்டும் அப்படியே செய்தாலென்ன!

நாபகுரேத என்ற வாக்யம் இதைச் செய்யாதே என நிஷேதிக்கிறது. வாயவ்யம் ச்வேதம் என்பன போன்ற வாக்யங்கள் இதைச் செய் என விதிக்கின்றது. விதேய விரோதி விஷயத்திலேயே இதுபோல் ஃபல ஸாதநத்வத்தை ஸ்தாபிக்கும் போது ஸாக்ஷாத்தாகவே விதேய விஷயத்தில் இதுபோல் ஃபல ஸாதநத்வத்தை ஸ்தாபிப்பது கைமுதி கந்யாயஸித்தமன்றோ? இது அதனினும் அந்தரங்கமன்றோ? இப்படி அர்த்த வாதத்தால் வர்ணிக்கப்பட்ட பலத்தை ஸாதித்துத் தரும் முறையைக் கைவிட்டு உபாதாந ப்ரமாணத்தைக் கைக்கொண்டு அபூர்வத்தின் வழியாக கர்மாக்களுக்குப் ஃபல ஸாதநத்வத்தைக் கல்பிப்பது ந்யாய்யமன்று. வேதத்தில் சொல்லியுள்ள பல ஸாதந ப்ரகாரத்தை அநாதரம் செய்வதும் வேறு ஒரு முறையைத் தாமாகக் கல்பிப்பதும் நேர்மையன்று. லோபி ஒருவன் தம் வீட்டுள் ஸ்வர்ணநிதியை வைத்துக்கொண்டு கஞ்சனான பிறனிடம் யாசிப்பது போல என உலகத்தில் பழமொழியொன்று வழங்கப்படுகிறது. வேதத்தில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ள ஃபலஸாதந முறையை அலக்ஷ்யம் செய்துவிட்டு வேறு ஒரு ப்ரமாணத்தின் மூலமாகவும் வேறு ஒரு முறையிலும் ஃபல ஸாதந முறையை வர்ணிக்கும் மீமாம்ஸகர் செயல் மேற்சொன்ன பழமொழியை உண்மையாக்குவதாக உளதன்றோ?

ஸ்வாமிந்! ''வாயவ்யம் ச்வேதம்'' முதலான வாக்யங்களில் காணப்படும் அர்த்த வாதத்துக்கு ஸ்வார்த்தத்தில்



தாத்பர்யமுண்டு என்பதை நிலை நிறுத்துவதற்காக ''தஸ்மாத் ப்ராஹ்மணாய'' முதலான வாக்யங்கள் உதாஹரணமாகக் காட்டப்பட்டன. இவ்வுதாஹரண வாக்யத்தில் அபகோரணத்துக்கும் சதயாதனத்துக்குமுள்ள ஸாத்ய ஸாதக பாவம் தேவதையின் மூலமாக உண்டாகின்றது என்பதை நாங்கள் ஒத்துக்கொண்டாலன்றோ அதை உதாஹரணமாகக் காட்டலாம். நாங்கள் அப்படிச் சொல்ல வில்லையே. அபூர்வத்தைக் கற்பித்து அதன் மூலமாகவன்றோ ஸாத்ய ஸாதந பாவம் உண்டாகின்றது என்கின்றோம் என மீமாம்ஸகர் ஆக்ஷேபிப்பதாகக் கொண்டு அதற்கு ஸமாதாநம் அருள்கிறுர் ''சதயாதநா ஸாதநத்வமபி'' என்பதால்

ப்ராஹ்மணனைக் கொல்வதற்குச் செய்யும் முயற்சி சதயாதனைக்கு ஸாதநமாம் எனச் சொன்னதும் அபூர்வத்தின் மூலமாக வந்த பகவானின் நிக்ரஹ ஸங்கல்பத்தின் மூலமாகத்தான். சாஸ்த்ரங்களில் விதித்துள்ள கர்மாக்களைச் செய்பவனை ஈச்வர அநுக்ரஹத்தால் அனைத்து சுகங்களும் வந்தடைகின்றன என்பதும், விஹிதங்களான கர்மாக்களைச் செய்யாதவனையும், செய்யத் தகாததென நிஷேதிக்கப்பட்ட கர்மாக்களைச் செய்பவனையும் ஈச்வரனின் நிக்ரஹத்தால் எல்லாத் துக்கங்களும் வந்தடைகின்றன என்பதும் சாஸ்த்ர ஸித்தாந்தமாம். இக்கருத்து பல வேத வாக்யங்களால் மூதலிக்கப்படுகின்றன.

''ஏஷஹ்யேவ ஆநந்தயாதி'' என்ற ச்ருதி ஆநந்தமய பரமாத்மா தான் ஆநந்தத்தைத் தருகிறான் என்கிறது. ப்ரஹ்மத்தை உபாஸிப்பவர் அபயத்தை அடைகிறான் என்கிறது ''அதஸோபயங்கதோ பவதி'' என்பது. எப்போது த்யாநத்துக்கு விச்சேதம் ஏற்படுகின்றதோ அப்போது அவனுக்கு எல்லாப் பயங்களும் உண்டாகின்றன என்கிறது ''அததஸ்யபயம் பவதி'' என்பது. இப்பகவானுக்குப் பயந்தே காற்று வீசுகின்றது, சூர்யன் உதிக்கிறான், அக்நி, இந்த்ரன், யமன் முதலாய எல்லாத் தேவர்களும் அவனுக்குப் பயந்தே தத்தம் கார்யங்களைச் செய்கின்றனர் என்கின்றன ''பீஷாஸ்மாத்வாத: பவதே, பீஷோதேதி ஸூர்ய: பீஷாஸ்மாத் அக்நிச்ச இந்த்ரச்ச ம்ருத்யுர்தாவதி பஞ்சம: இதி''என்பன. இப்பகவானின்

ஆணைக்குட்பட்டே ஸூர்ய சந்திரர்கள் தத்தமிடங்களில் தரிக்கப்பட்டவர்களாய் நிற்கின்றனர், இப்பகவானின் நியமனப்படி தானம் செய்பவர்களை அவர்களுக்கு ப்ரவணராக இருக்கும் மநுஷ்யர்களும், யாகம் செய்பவர்களைத் தேவரும், பித்ருக்களுக்குரிய கர்மாக்களைச் செய்பவர்களை பித்ருக்களும் புகழ்கின்றனர் என்கின்றன ''ஏதஸ்யவா அக்ஷரஸ்ய'' எனத் தொடங்குபவை.

த்ரமிட பாஷ்யத்திலும் அப்பகவானின் கட்டளைக்கு உட்பட்டு வாயு எப்போதும் ஓடிக் கொண்டே இருக்கின்றது. நதிகள் பெருகுகின்றன. ஸமுத்ரங்கள் மதம் கொண்ட ஆடுகள் போல் ஏற்படுத்தப்பட்ட எல்லைக்குள்ளேயே எழும்புகின்றன என்றும், அவன் ஸங்கல்பத்துக்கு உட்பட்டே இவ்வுலகங்களெல்லாம் நழுவி விழாமலும், வெடிக்காமலும் இருக்கின்றன. ஸர்வஜ்ஞனாகவும் கர்மாக்களைச் செய்வதில் வல்லவனுமான அப்பகவானே தமது கட்டளைப்படி நடப்பவனை அறிந்து தம் கருணையாலே அவனுக்கு மேன்மைகளைத் தருகிறான் என்றும் சொல்லியுள்ளார்.

பரம புருஷனை உள்ளபடி அறிந்து அவனால் விதிக்கப்பட்டுள்ள உபாஸநம் முதலியவைகளைச் சரிவரச் செய்பவர்களுக்கு அவனது அநுக்ரஹத்தாலேயே அவனை அடைவது வரையிலான அனைத்து சுகங்களும் அபயமும் அவரவர் அதிகாரத்துக்கு ஏற்றாப்போல் உண்டாகின்றன. அப்படி அவனால் விதிக்கப்பட்ட கர்மாக்களைச் செய்யாததோடு அவனால் விலக்கப்பட்ட கர்மாக்களைச் செய்பவர்கள் அவனது நிக்ரஹத்தாலே எண்ணற்ற துக்கங்களையும் பயத்தையும் அடைவதோடு அவனை அடைய முடியாதவர்களாகவும் ஆகின்றனர். கண்ணபிரானும் தமது கீதையில் ''நீ உன் ஸ்வபாவத்துக்கு ஏற்றதாக விதிக்கப்பட்டுள்ள கர்மாக்களை அப்படியே செய்வது ஜ்ஞாநத்தோடு மட்டும் இருப்பதைவிட உயர்ந்தது என்பதை ''நியதம் குரு'' என்பதால் ஜ்ஞாநமுடைய அனைவரும் அவரவர்க்கு ஏற்பட்டுள்ள கர்மாக்களைச் செய்ய வேண்டுமென விதித்துள்ளான். அப்படியே ''மயி ஸர்வாணி கர்மாணி'' என்ற ச்லோகத்தால் ஸகல விஹித கர்மாக்களும்



பகவானின் ஆராதனமாம் எல்லா ஜீவர்களும் பகவானின் அடிமைகள். ''பகவானின் பரதந்த்ரனான அடியேன் பகவானின் நியமநத்தால் பகவானை ப்ரீதி செய்வதற்காக இக்கர்மாவைச் செய்கிறேன்'' என்ற எண்ணத்துடன் கர்மாவைச் செய்ய வேண்டும் என கர்மாக்களைச் செய்யும் விஷயத்தில் தமது ஸித்தாந்தத்தைச் சொல்லியுள்ளான். இப்படிச் சொல்லிக் கடைசியில் சாஸ்த்ரத்தை நன்குக் கற்ற எவன் இது சாஸ்த்ரத்தில் விதிக்கப்பட்டது என எண்ணித் தவறாது எனது மதத்தை அநுஷ்டிக்கிறானோ, அப்படி அநுஷ்டிக்காவிட்டாலும் இச்சாஸ்த்ரத்தில் ச்ரத்தை உடையவர்களாக இருக்கின்றனரோ, எவர் அப்படி ச்ரத்தை உடையவராக இல்லாவிட்டாலும் இந்த சாஸ்த்ரார்த்த விஷயத்தில் அசூயை அற்றவர்களாய் உள்ளனரோ, இம்முறையில் சாஸ்த்ரார்த்தம் இருக்கவே முடியாது எனச்சொல்லி உயர்ந்த இந்த சாஸ்த்ரத்தில் தோஷத்தை ஏறிடாமலும் உள்ளனரோ இவரனைவரும் அநாதிகாலமாகச் செய்யப்பட்டனவும் ஸம்ஸாரபந்தத்துக்குக் காரணமான அனைத்து கர்மாக்களிலிருந்தும் விடுபட்டவர் ஆகின்றனர். தற்போது கர்மாக்களை அநுஷ்டிக்காவிட்டாலும் எவர் இந்த சாஸ்த்ரத்தில் ச்ரத்தை உடையவர்களாயும் அசூயை அற்றவராயும் உள்ளனரோ அவர்களும் அசூயையற்ற அந்த ச்ரத்தையால் பாபங்களைத் தொலைத்து சீக்கிரத்திலேயே சாஸ்த்ரார்த்த அநுஷ்டாநம் செய்து முக்தர்களாகின்றனர். எவர் இம்மதத்தை அநுஷ்டிக்கவில்லையோ, ச்ரத்தை உடைய வர்களாயுமில்லையோ, அசூயை கொள்ளாமலும் இல்லையோ அவர்கள் எல்லா ஜ்ஞாநங்களிலும் மிகுந்த மோஹம் உடையவர்களாய் புருஷார்த்தத்துக்குத் தகுதி அற்றவர்களாய், வஸ்துக்களை உள்ளபடி அறிவதற்கு வழிவகுப்பதான ஜ்ஞாநமற்றிருப்பதால் மநம் அற்றவர்கள் எனச் சொல்லத்தக்கவர்களாய் உள்ளனர் என்றறி என்றுத் தமது கட்டளைப்படி கர்மாக்களைச் செய்பவர்களைப் புகழ்ந்தும், அப்படிச் செய்யாதவர்களை நிந்தித்தும் ''யேமேமதம்'' ''யேத்வேதத்'' என்ற இரண்டு ச்லோகங்களாலும் சொல்லியுள்ளான். மேலும் தமது கட்டளையை மீறுபவர்களை

ஆசுர ப்ரக்ருதி உடையவர்கள் எனச்சொல்லி அவர்கள் தாழ்ந்த கதியே அடைகிறார்கள் என்கின்றான். எவர் என்னிடம் த்வேஷம் கொள்கின்றனரோ அவர் கொடியவர்களாகவும் அசுபராகவும் ஆவர். அவர்கள் மனிதருள் மிகத் தாழ்ந்தவர்கள். எனவே அவர்களை ஸம்ஸாரங்களில் தள்ளுகிறேன். அதிலும் எனக்கு வேண்டியவர்களாய் இராத ஜந்மங்களிலே தள்ளுகிறேன். அத்தகைய ஜந்மமடைந்து அவர்கள் மறுபடியும் ஒவ்வொரு ஜந்மாவிலும் விபரீத ஜ்ஞாநமுடையவர்களாய் என்னை ஒரு போதும் அடையாமலே அந்தந்தப் பிறவியிலிருந்து மேலும் கீழ்ப்பட்ட கதியையே அடைகின்றனர். எவன் ஸகல கர்மாக்களையும் நானே அவர்கள் மூலமாகச் செய்விக்கிறேன் என்ற அநுஸந்தானத்துடன் எப்போதும் செய்துகொண்டே வருகின்றானோ அவன், என் அநுக்ரஹத்தால் என்றுமழியாத என்னை அடைகிறான் என்றும் சொல்லியுள்ளார். ஆகவே இப்பயனைப்பெற அபூர்வம் தேவை இல்லை.

பூர்வ மீமாம்ஸையில் தேவதாதிகரணத்தில் கர்மமே பலத்தைக் கொடுக்கின்றது எனச் சொல்லியிருப்பது வெரும் புகழ்ச்சியே. வேதாந்தம் அறியாதோர் கர்மாக்களில் பற்றை விடக்கூடாது. கர்மாக்களில் பற்று கட்டாயம் வேண்டும் என்பதற்காகவே அப்படி மிகுதியாகப் புகழ்ந்துள்ளார். பூர்வமீமாம்ஸை உத்தரமீமாம்ஸை இரண்டும் ஒரே சாஸ்த்ரம் என்பதன்றோ வேதமறிந்தோர் ஸித்தாந்தம். ஆகவே இரண்டும் ஒரே கருத்து உடையனவாகவே யன்றோ இருக்கும்.

### நித்யவிபூதி திவ்யரூபம் மஹிஷீ பரிஜநங்களின் உண்மைக்கு ச்ருதி ப்ரமாணம்

१३५. तस्यैतस्य परस्य ब्रह्मणो नारायणस्य अपरिच्छेद्यज्ञानानन्द-अमलत्वस्वरूपवत्, ज्ञानशक्तिबलैश्वर्यवीर्य - तेजःप्रभृत्यनवधिकातिशयअसंख्येयकल्याणगुणवत्, स्वसंकल्पप्रवर्त्यस्वेतरसमस्तचिदचिद्वस्तुजातवत्, स्वाभिमत-स्वानुरूप - एकरूप - दिव्यरूप - तदुचितनिरतिशयकल्याण - विविधानन्तभूषण - स्वशक्तिसदृश - अपरिमितानन्ताश्चर्य-



नानाविधायुध स्वाभिमतस्वानुरूप स्वरूपरूपविभवैश्वर्य शीलाद्यनवधिकमहिममहिषी — स्वानुरूपकल्याणज्ञानक्रियाद्यपरिमेयगुणानन्तपरिजनपरिच्छद — स्वोचितनिखिलभोग्यभोगोपकरणाद्यनन्तमहाविभव - अवाङ्मनसगोचरस्वरूपस्वभावदिव्यस्थानादि नित्यतानिरवद्यतागोचराश्च सहस्रशः श्रुतयः सन्ति —

''वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम् आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्'', ''य एषोऽन्तरादित्ये हिरण्मयः पुरुषः तस्य यथा कप्यासं पुण्डरीकमेवमक्षिणी'', ''स य एषोऽन्तर्हृदय आकाशः, तस्मिन्नयं पुरुषो मनोमयः, अमृतो हिरण्मयः'', ''मनोमयः'' इति, मनसैव विशुद्धेन गृह्यते इत्यर्थः । ''सर्वे निमेषा जज्ञिरे विद्युतः पुरुषादधि'' विद्युद्वर्णात् पुरुषादित्यर्थः ।

''नीलतोयदमध्यस्था विद्युल्लेखेव भास्वरा'' मध्यस्थनीलतोयदा विद्युल्लेखेव; सेयं दहरपुण्डरीकमध्यस्थाऽऽकाशवर्तिनी वह्निशिखा, स्वान्तर्निहित नीलतोयदा विद्युदिव आभाति इत्यर्थः ।

मनोमयः प्राणशरीरः भारूपः सत्यकामः सत्यसङ्कल्पः आकाशात्मा सर्वकर्मा सर्वकामः सर्वगन्धः सर्वरसः सर्वमिदमभ्यात्तोऽवाक्यनादरः'', ''महारजनं वासः'' इत्याद्याः ।

''अस्येशाना जगतो विष्णुपत्नी'', ''ह्रीश्च ते लक्ष्मीश्च पत्न्यौ'', ''तद्विष्णोः परमं पदं, सदा पश्यन्ति सूरयः'', ''क्षयन्तमस्य रजसः पराके'', ''यदेकमव्यक्तमनन्तरूपं विश्वं पुराणं तमसः परस्तात्'', ''यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन्'', ''योऽस्याध्यक्षः परमे व्योमन्'', ''तदेव भूतं तदु भव्यमा इदं तदक्षरे परमे व्योमन्'' इत्यादिश्रुतिशतनिश्चितोऽयमर्थः ॥

135. இதுவரை கார்யம்தான் வேதார்த்தமாகும். ஸித்தமான ப்ரஹ்மம் வேதார்த்தம் ஆகாது என்ற மீமாம்ஸகர் மதம் கண்டிக்கப்பட்டது. இக்கண்டனம் எல்லா வேதாந்திகளுக்கும் அபிமதமே. இனி ஏனைய வேதாந்திகளால் ஒத்துக்கொள்ளாத தாயும் விசிஷ்டாத்வைத வேதாந்திகளால் மட்டும் ஏற்கப்படுவதாயுமுள்ள நித்ய விபூதியை ஸ்தாபிக்கிறார் ஸ்ரீபாஷ்யகாரர்.

பரப்ரஹ்மம் என ஒன்று ப்ரமாணத்தால் ஸித்திக்கிறது. அதுதான் நாராயணன். பரப்ரஹ்மமான நாராயணனின் ஸ்வரூபம் அளவிடற்கரியதாயும் அப்பழுக்கற்றதாயும், ஜ்ஞாநாநந்தமயமாயும் இருக்கின்றது. நாராயணனிடம் ஜ்ஞாநம், பலம், ஐச்வர்யம், வீர்யம், சக்தி, தேஜஸ் என்பன போன்றதும் அளவற்ற மஹிமை உடையதும், அநந்தமாயும்-எண்ணிலடங்காதவைகளுமாகிய கல்யாண குணங்களுமுள்ளன. அந்த நாராயணன் ஒருவனைத் தவிர்த்து ஏனைய சேதந அசேதந பதார்த்தங்களின் கூட்டம் அவன் ஸங்கல்பத்தால்தான் தனது இருப்பு, வாழ்க்கை, செயல்படுகை, முதலியவற்றைப் பெறுகின்றன. அதனால் அவனுக்கு அடிமைகளாகவே இருக்கின்றன. இப்படி பரப்ரஹ்மம் அதன் ஸ்வரூபம், அதன் குணம், சேதநா சேதநம் நிறைந்த உலகமாகிய அதன் விபூதி முதலியவை எப்படி ப்ராமாணிகமாக ஸித்திக்கின்றனவோ அப்படியே ஸ்ரீமந் நாராயணனின் திவ்யரூபம், திவ்யபூஷணங்கள், திவ்ய ஆயுதங்கள், திவ்ய மஹிஷிகள், திவ்ய பரிஜநங்கள் முதலியவைகளும் ப்ராமாணிகங்களாகவே உள்ளன. நாராயணனின் திருமேனி பகவானுக்கு மிகவும் பிடித்ததாயும் அவனுக்கு அநுரூபமாயுமுள்ளது. இத்திவ்ய ரூபம் எப்போதும் ஒரே நிலையிலுள்ளது. தனது இயற்கையான தோஷமற்றத் தன்மை கல்யாண குணங்களுக்கு இருப்பிடமாகை முதலியவற்றை எப்போதும் விடுவது கிடையாது. பகவானின் திவ்ய பூஷணங்களும் அவனுக்கு அநுரூபங்களாகவே உள்ளன. பூஷணங்களால் பகவானுக்கு சோபை, பகவானால் பூஷணங்களுக்கு சோபை. இவை ப்ரக்ருதியின் ஸம்பந்தம் அற்றவை. ஆகவே அப்ராக்ருதங்கள் எனப்படுகின்றன. இவை ஸ்ரீ வைகுண்டத்திலுள்ள சுத்த ஸத்வத்தால் ஆனவை. ஆகவே மங்களமயங்களாக இருக்கின்றன. இப்பூஷணங்கள் எண்ணற்றவைகளாயும் பல்வகையனவாயும் உள்ளன. பகவானின் திவ்யாயுதங்களும் பூஷணங்களைப் போன்றனவே. பகவானின் திவ்ய சக்திக்கு ஏற்பச் செயல்களைச் செய்வனவாயுமுள. இவையும் பல் வகைப்பட்டனவாயும் பல விதங்களாயுமுள்ளன.



பகவானின் ப்ரதாநமஹிஷீ ஸ்ரீமஹாலக்ஷ்மி ஆவாள். இவளது ஸ்வரூபம், ரூபம், குணம், விபூதி, ஐச்வர்யம் முதலியன எண்ணற்ற மஹிமையுடையவை. இவ்விசேஷங்களை அவள் பெற்றிருப்பது பகவானுக்கு அபிமதமே. இவையும் அநுரூபமானவைகளே.

பகவானுக்கு அளவற்ற பரிஜநங்கள் உளர். இவர் பகவானுக்கு அநுரூபர்களாக உளர். இவர்களிடம் மங்களமயமான ஜ்ஞாநம், க்ரியை, எண்ணற்ற குணங்கள் முதலியன மிகுதியாக உள. இவர்களே நித்ய ஸூரிகள் என வழங்கப் படுகின்றனர்.

பகவானுக்குத் தொண்டு புரிவதற்கு வேண்டிய உபகரணங்கள் குடை, சாமரை, முதலியன- மிகுதியாக உள. இவை பரிச்சதங்கள் என வழங்கப் படுகின்றன.

பகவானுக்கு உரிய உயர்ந்த ஸ்தாநமொன்றுண்டு. இது த்ரிபாத் விபூதி, போக விபூதி, நித்ய விபூதி, பரமபதம், ஸ்ரீவைகுண்டம் போன்ற சப்தங்களால் சாஸ்த்ரங்களில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. இது பகவானுக்கு மிகவும் அநுரூபமாய் உள்ளது. இவ்விடத்தில் பகவானால் அநுபவிக்கத் தக்க வஸ்துக்களும் அநுபவிப்பதற்கு உதவுவனவான போக உபகரணங்களும், மிகப் பல உள. இந்த ஸ்தாநத்தின் ஸ்வரூப ஸ்வபாவங்களைப் பற்றி மனதால் நினைத்துப் பார்ப்பதற்கும் முடியாதென்னும்போது பேசுவது பற்றிச் சொல்லவும் வேண்டுமோ? இத்தகைய மண்டபங்கள் தோட்டங்கள் போன்றவை பல உள. பகவானின் திவ்யங்களான ரூப பூஷண, ஆயுத, மஹிஷீ, பரிஜந, பரிச்சத, ஸ்தாநம் முதலியவை நித்யமானவை என்பதற்கு ப்ரமாணமாக ஆயிரம் கணக்கான ச்ருதிகள் உள. அவை வருவனவாம்.

''வேதாஹமேதம்'' என்பது ஸூர்யனுடைய வர்ணம் போன்ற வர்ணத்தை உடைய இந்த மஹாபுருஷனை நானறிவேன். அவன் தமஸ் என்ற ப்ரக்ருதிக்கு அப்பாலுள்ளான் என்கிறது. இதில் ஆதித்ய வர்ண சப்தத்தால் பகவானின் திவ்ய ரூபம் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது.

''யஏஷோந்தராதித்யே'' என்ற ச்ருதி இப்புருஷன் ஸூர்யனுள் சுவர்ண மயமாகத் தென்படுகிறான். அவன் கண்கள் சூர்யனால் மலர்விக்கப்பட்ட தாமரை போன்றுள்ளன என்கிறது. இந்த வாக்யத்தில் சூர்யமண்டலத்துள் இருப்பவனான நாராயணனின் ரூபம் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது.

ஹ்ருதயத்தினுள் உள்ள ஆகாசத்தில் பரம புருஷன் உள்ளான். அவன் பரிசுத்தமான மனதால் மட்டும் க்ரஹிக்கத் தக்கவன் என்கிறது. ''ஸயஏஷோந்தர் ஹ்ருதயே'' என்ற ச்ருதி, இவ்வாக்யத்திலுள்ள ஹிரண்மய சப்தத்தால் பகவானின் திவ்யமான விக்ரஹம் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. இதிலுள்ள மநோமய: என்பதற்கு சுத்தமான மனதால் க்ரஹிக்கத் தக்கவன் என்பது பொருள்.

ஸர்வேநிமேஷா என்கிற ச்ருதி மின்னல் போன்ற ஒளியை உடைய இப்புருஷனிடமிருந்தே அனைத்து நிமிஷங்களும் உண்டாகின்றன என்கிறது. இதிலுள்ள வித்யுத: என்கின்ற சப்தத்தால் பகவானின் ரூபம் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது.

ஹ்ருதய கமலத்தின் நடுவிலுள்ள ஆகாசத்தில் ஓர் வஹ்நிஜ்வாலை இருக்கிறது. அந்த ஜ்வாலையினுள் நீலமேகம் போன்ற சரீரத்தை உடைய பரமாத்மா ப்ரகாசிக்கிறான். இத்தகைய பரமாத்மாவைத் தமக்குள் தரித்துக் கொண்டுள்ள அந்த வஹ்நிஜ்வாலை நீலமேகத்தைத் தமக்குள் தரித்துக் கொண்டுள்ள மின்னல்போல் மின்னுகின்றது என்கிறது. ''நீலதோயத'' எனத் துவங்கும் ச்ருதி. மத்யஸ்த: நீலதோயத: யஸ்யா: என பஹுவ்ரீஹி ஸமாஸம் கொள்ள வேண்டும். மத்யஸ்த நீல தோயதா என்று இருக்க வேண்டியது பதங்கள் முன் பின்னாக மாறி விழுந்துள்ளன வேத வாக்யமாகையால். இப்படிப் பொருள் கொண்டால்தான் ''தஸ்ய மத்யே வஹ்நிசிகா'' என்றுள்ள முன் வாக்யத்தோடுப் பொருள் சேரும்.



இது அபூதோபமை. மேகத்துள் மின்னல் மின்னுவது கண்கூடானது. ஆனால் மின்னலுள் மேகம் இருப்பது என்பது எப்போதும் பொருந்தாதது. எனவே அபூதோபமையாம். இதில் நீலதோயத சப்தத்தால் நீலமேக ச்யாமலமாக பகவானின் திருமேனி வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது.

பரமாத்மாவை உபாஸிப்பவன் எப்படி உபாஸநம் செய்ய வேண்டும் என்பதை போதிக்கிறது ''மநோமய: ப்ராணசரீர:'' என்ற ச்ருதி. இதன் பொருள் பரமாத்மா மிகத் தூயதான மனதால் மட்டும் க்ரஹிக்கத் தக்கவன், உலகிலுள்ள ஸர்வ ப்ராணன்களையும் தமக்கு சரீரமாகத் தரித்துக் கொண்டிருப்பவன். நன்கு ப்ரகாசிக்கும் திருமேனியை உடையவன். தங்கு தடையற்ற ஸங்கல்பத்தை உடையவன். ஆகாசம் போல் நுண்ணிய ஸ்வரூபமுடையவன், அல்லது ஆகாசத்துக்கு அந்தராத்மாவாக இருப்பவன் அல்லது எங்கும் தானே ப்ரகாசிப்பதோடு பிறவற்றையும் ப்ரகாசிக்கச் செய்பவன். ஸகல ஜகத்தையும் தமது செயலாகக் கொண்டவன், பரிசுத்தமான ஸகல போக்ய போகோபகரணங்களை உடையவன். அப்ராக்ருதமான ஸகல கந்தங்களையும் ஸகல ரஸங்களையும் உடையவன். ஸம்பூர்ண ஐச்வர்யம் உடையனவாக இருப்பதால் ப்ரஹ்மா முதல் ஸ்தம்பம் வரையுள்ள ஸம்பூர்ண ஜகத்தை த்ருணமாக எண்ணி அதனால் ஒரு பேச்சும் பேசாமல் உள்ளான் என்பதாம். இந்த வாக்யத்தில் भा ரூப: முதலான சப்தங்களால் பகவானின் அப்ராக்ருத ரூபமும் ரஸகந்தங்களும் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன.

மஹாரஜநம் என்று எடுக்கப்பட்டுள்ள வாக்யத்தின் முழுவடிவம் தஸ்ய ஹைதஸ்ய புருஷஸ்ய ரூபம் யதா மஹாரஜநம் வாஸ: யதாபாண்டு ஆவிகம் யதா இந்த்ர கோப: யதா அக்நி அர்ச்சி: யதா புண்டரீகம் யதா ஸக்ருத் வித்யுதம்'' என்பதாம். இவ்வாக்யம் பரமாத்மாவுக்கு அழகியதொரு விக்ரஹம் உள்ளது, அது மஞ்சளில் நனைத்த வஸ்த்ரத்துக்கு ஸமமாக உள்ளது, அல்லது வெண்மையான கம்பளத்துக்கு ஸமமாக இருக்கிறது அல்லது இந்திரகோபம் என்ற பூச்சி போல் இருக்கிறது, அல்லது அக்நிஜ்வாலைக்கு ஒப்பாக உள்ளது அல்லது தாமரைக்கு ஒப்பாக உள்ளது. ப்ரகாச மயமான

மின்னலுக்குச் சமமாக உள்ளது என்கிறது. ஒவ்வொரு யுகங்களிலும் பகவானின் திருமேனியின் நிறமும் மாற்றமடையும். ஆகவே பல நிறங்கள் சொல்லப்பட்டுள்ளன. இவ்வனைத்து ச்ருதிகளாலும் பகவானின் திவ்யமங்கள விக்ரஹம் ஸித்திக்கின்றது.

அஸ்யேசாநா என்ற ச்ருதி இவ்வுலகுக்கு ஈச்வரியாக உள்ளாள் விஷ்ணுவின் பத்நீ என்கிறது. இதால் பகவானின் பத்நி ஸித்திக்கிறாள். ''ஹ்ரீஸ்ச்சதே என்பது பரம புருஷனே! பூதேவியும் லக்ஷ்மியும் தேவரின் பத்நிகள் ஆவர் என்கிறது. ஹ்ரீ:-பூதேவி. இதால் இரண்டு பத்நிகள் பகவானுக்கு ஸித்திக்கின்றனர்.

தத்விஷ்ணோ: என்பது விஷ்ணுவுக்கு மிக ப்ரஸித்தமானதும் உயர்ந்ததுமான ஸ்தாநம் ஒன்றுள்ளது. அதை நித்யஸூரிகள் எப்போதும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கின்றனர் என்கிறது. இதால் பகவானின் ஸ்தாநமும் நித்ய ஸூரிகளும் ஸித்திக்கின்றனர்.

ரஜோகுணமயமான ப்ரக்ருதிக்கும் மேல் பகவான் வஸிக்கிறான் என்கிறது க்ஷயந்தம் அஸ்ய ரஜஸ: பராகே என்பது இந்த வாக்யத்தால் பரமபதம் ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கும் மேலுளது எனச் சொன்னதாயிற்று.

பகவானுக்கு நித்யமானதும், புதிதானதும் அநந்தமாயும், உலகம் முழுதும் பரவியதுமான ஓர் உருவமுள்ளது. 'அது ப்ரக்ருதிக்கும் மேல் உள்ளது. அது கண் முதலிய இந்த்ரியங்களுக்குப் புலப்படாதது என்கிறது யதேகமவ்யக்தம் என்பது.

யோவேத என்ற ச்ருதி பரமாகாசமான பரமபதத்தில் எழுந்தருளியுள்ள பகவான் ஹ்ருதயமாகிற குஹையிலுள் எழுந்தருளியுள்ளான் என எவன் அறிகின்றானோ அவன் பரமாத்மாவுடன் ஸர்வ கல்யாண குணங்களையும் அநுபவிக்கிறான் என்கின்றது.

முன் இருந்ததும் இனி வரப்போவதுமாகிய இவ்வுலகம் பரமாத்மாவேதான். அதாவது பரமாத்மாவின் சரீரமாம். அந்த



பரமாத்மா அழிவற்ற பரமாகாசம் எனப்படும் பரமபதத்தில் எழுந்தருளியுள்ளார் என்கிறது ததேவபூதம் என்ற ச்ருதி. இது போன்ற நூற்றுக்கணக்கான ச்ருதிகளால் மேற்சொல்லப்பட்ட எல்லா அர்த்தங்களும் ஸித்திக்கின்றன என ச்ருதிகளை ஆதாரமாகக் காட்டி பகவானின் திவ்யரூப திவ்யமஹிஷீ திவ்யஸ்தாநம் போன்றவற்றின் உண்மையை நிலைநாட்டியுள்ளார் ஸ்ரீபாஷ்யகாரர்.

### தத்விஷ்ணோ: என்ற மந்த்ரத்தால் விசிஷ்ட விதாநத்தை ஸமர்த்தித்தல்

१३६. ''तद्विष्णोः परमं पदम्'' इति, विष्णोः' परस्य ब्रह्मणः परमं पदं, 'सदा पश्यन्ति सूरयः' इति वचनात्, सर्वकालदर्शनवन्तः परिपूर्णज्ञानाः केचन सन्ति इति ज्ञायते । ''ये सूरयः, ते सदा पश्यन्ति'' इति वचनव्यक्तिः । ''ये सदा पश्यन्ति, ते सूरयः'' इति वा ॥

उभयपक्षेऽप्यनेकविधानं न संभवति इति चेत् न; अप्राप्तत्वात् सर्वस्य सर्वविशिष्टं परमं स्थानं विधीयते । यथोक्तम् - ''तद्गुणास्तु विधीयेरन्, अविभागाद्विधानार्थे, न चेदन्येन शिष्टाः'' इति । यथा ''यदाग्नेयोऽष्टाकपालः'' इत्यादिकर्मविधौ कर्मणो गुणानां च अप्राप्तत्वेन सर्वगुणविशिष्टं कर्म विधीयते, तथा अत्रापि सूरिभिः सदा दृश्यत्वेन विष्णोः परस्थानमप्राप्तं प्रतिपादयति इति न कश्चिद्विरोधः ॥

136. தத்விஷ்ணோ: என்ற ச்ருதியின் அர்த்தம் சொல்லும் விஷயத்தில் பிறவாதிகளால் சொல்லப்பட்ட விவாதங்களைப் போக்கி தமது ஸித்தாந்தத்தின் படிப் பொருள் சொல்கிறார் தத்விஷ்ணோ: என்பது தொடங்கி.

நித்ய சூரிகணங்கள் பரப்ரஹ்மமான விஷ்ணுவினுடைய அப்பரம பதத்தை எப்போதும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கின்றனர் என்கிறது தத்விஷ்ணோ: என்பது. இதனுல் எப்போதும் பார்ப்பவரும் பூர்ண ஜ்ஞாநம் உடையவருமான அநேக நித்யஸூரிகள் இருக்கின்றனர் என்பது ஸித்தித்தது. இங்கு பல புலவரின் ஸந்தேஹம் யாதெனின் இங்கு எப்படி அர்த்தம்

சொல்வது என்பதே. எவர் ஸூரிகளோ அவர் எப்போதும் பரமபதத்தைப் பார்த்துக் கொண்டிருக்கின்றனர் என்று அர்த்தம் சொன்னால் இதற்கு ஸூரிகள் எவர் என்பது முன்பே தெரிந்திருக்க வேண்டும். அப்போதுதான் வேறு ப்ரமாணத்தால் அறிந்து கொண்ட ஸூரிகளை எவர் ஸூரிகளோ என அநுவாதம் செய்து எப்போதும் பார்த்துக் கொண்டிருத்தல் என்பதை விதிக்கமுடியும். ஆனால் வேறு ப்ரமாணத்தால் ஸூரிகள் அறியப்படவில்லை. இன்னிலையில் அவர்களை எப்படி அநுவாதம் செய்யமுடியும்? செய்ய முடியாதாகையால் முன் சொன்ன அர்த்தம் தவறானது எனத் தெரிகின்றது.

எவர் எப்போதும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கின்றனரோ அவர்கள் ஸூரிகள் எனப்பொருள் கொள்வோமெனினும் பொருந்தாது. ஏனெனில் இப்பொருளில் எப்போதும் பார்ப்பவர் என்பது உத்தேச்யம். ஸூரிகணம் என்பது விதேயம். எப்போதும் பார்ப்பவர் எவர் என்பது வேறு ப்ரமாணத்தால் ஸித்தித்திருந்தால் அப்போது அவர்களை உத்தேச்யம் ஆக்கலாம். அத்தகையவர் இருக்கின்றனர் என்பதற்கு வேறு ப்ரமாணமே இல்லை. ஆகவே அவரை அநுவாதம் செய்யமுடியாது. ஆகவே அவர்களை உத்தேசித்து இவர்கள் ஸூரிகள் என விதிக்கவும் முடியாது. ஆக இரண்டு வகையானப் பொருள் கொள் முறையும் தவறாகிவிட்டன.

எப்போதும் பார்த்துக்கொண்டிருக்கும் தன்மையுடைமை, நித்ய ஸூரியாம் தன்மையுடைமை என்னும் இரண்டையும் இவ்வாக்யமே விதிக்கின்றது எனப் பொருள் கொள்வோமெனின் அதுவும் யுக்தமாகாது. ஏனெனில் ஒருவாக்யம் ஒரு அர்த்தத்தை தான் விதிக்கலாம். பல அர்த்தங்களை விதிக்கக்கூடாது. ஏனெனில் ஒரு வாக்யம் ஒரே அர்த்தத்தை விளக்குவதற்காகவேதான் முனைய முடியும். இங்கு மட்டும் சிறப்பாக எப்போதும் பார்ப்பவர், ஸூரிகள் என்ற இரண்டையும் விதிக்கிறதெனக் கொள்வோமெனின் அப்போது அநேக விதாநம் என்ற தோஷம் வரும். ஒரு வாக்யம் அநேக அர்த்தங்களை விதிக்கக்கூடாது என்பது முறை. ஆகவே எப்படிப் பொருள் கொள்வது என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றது.



இதற்கு ஸ்வாமி ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் அருளும் ஸமாதாநம் வருமாறு:- பகவானுடைய பரமஸ்தாநம், ஸூரிகளின் கணம், அவர்களின் எப்போதையப்பார்வை ஆகிய மூன்று அர்த்தங்களும் இவ்வாக்யத்தாலேயே விளக்கப்படுகின்றன. இம்மூன்றும் வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்பட்டவை அல்ல. ஆகவேபல விசேஷணங்களோடு கூடிய ஒரு ஸ்தாநத்துக்கு விதி எனக் கொண்டால் எக்குறையுமில்லை. ஸூரிகளால் எப்போதும் காணத்தக்க பரமபதம் எனப்பல விசேஷணங்களோடு கூடிய பரமபதமாகிய ஒரு ஸ்தாநம் இங்கு விதிக்கப்படுகிறது. இப்படி விசேஷணங்களோடு கூடிய ஒன்றை விதிப்பதற்கு ப்ரமாணம் பூர்வமீமாம்ஸையில் உள்ளது. ஒரே வாக்யத்தில் ஒரு கர்மாவையும் அக்கர்மாவின் அங்கங்களையும் பற்றி வர்ணிக்கப்பட்டும், அவை வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்படாமலும் இருந்தால் அங்கு அங்கத்தையும் கர்மாவையும் விசேஷண விசேஷ்ய பாவ ஸம்பந்தத்தால் ஒன்றாகக் கொண்டு அங்கு அத்துடன் சேர்ந்த கர்மா விதிக்கப்படுவதாகக் கொள்ளவேண்டும். விசேஷணங்களுடன் சேர்ந்த பதார்த்தம் ஒரு வஸ்துவாகலாம். ஆகவே அநேகவிதாநதோஷம் வாராது. அங்கங்களின் விதாநமும் தன்னடைவாக ஸித்திக்கிறது என்கிற இவ்வர்த்தத்தை ஜைமிநி மஹர்ஷியும் ''தத் குணாஸ்து விதீயேரந் அவிபாகாத் விதாநார்த்தே ந சேத் அந்யேந சிஷ்டா:'' என்ற ஸூத்ரத்தால் சொல்லியுள்ளார்.

இதற்கோர் உதாஹரணம்:- யதாக்நேய: ''அஷ்டாகபால: அமாவாஸ்யாயாம் பௌர்ணமாஸ்யாயாம் ச அச்யுதோபவதி'' என ஒரு வாக்யம் உளது. இவ்வாக்யம் ஒரு யாகத்தை விதிக்கின்றது. இந்த யாகத்தின் தேவதை அக்நி. எட்டு கபாலங்களில் வைத்து ஸம்ஸ்காரம் செய்யப்பட்ட புரோடாசம் அந்த யாகத்தின் த்ரவ்யம். அந்த யாகம் அமாவாஸ்யையிலும் பௌர்ணமாஸ்யையிலும் செய்யப்படுகிறது. இவ்வர்த்தங்கள் அனைத்தும் இந்த ஒரு வாக்யத்தாலேயே அறியப்படுகிறது. வேறு வாக்யத்தால் அறியப்படவில்லை. இவை அனைத்தையும் இந்த ஒரு வாக்யமே விதிக்கின்றது எனக் கொண்டால் வாக்ய பேதம் என்ற தோஷம் வரும். ஆகவே இத்தோஷத்திலிருந்துத்

தப்புவதற்காக மேல் சொன்ன எல்லா விசேஷணங்களுடன் சேர்ந்த ஒரு யாகத்தை இந்த வாக்யம் விதிக்கிறது எனக் கொண்டுள்ளனர். அது போன்றே இங்கும் ஸர்வவிசேஷண விசிஷ்ட பரமபதம் விதிக்கப்படுகிறது எனக் கொண்டால் எக்குற்றமும் தோன்றாது. நித்ய ஸூரிகளால் எப்போதும் பார்க்கத்தக்கதான பரமபதத்தை இவ்வாக்யம் விளக்குகிறது எனத் தேறிற்று என்பது ஸ்ரீபாஷ்யகாரரின் கொள்கை.

### மந்த்ரங்களுக்கு ஸ்வார்த்தத்தில்தான் தாத்பர்யம் என்பதன் விளக்கம்

**१३७. करणमन्त्राः, क्रियमाणानुवादिनः, स्तोत्रशस्त्ररूपाः, जपादिषु विनियुक्ताश्च, प्रकरणपठिताश्च अप्रकरणपठिताश्च, स्वार्थं सर्वं यथावस्थितमेव अप्राप्तमविरुद्धं ब्राह्मणवत् बोधयन्ति इति हि वैदिकाः? (प्रगीतमन्त्रसाध्यगुणिनिष्ठगुणाभिधानं - स्तोत्रम्; अप्रगीतमन्त्रसाध्य-गुणिनिष्ठगुणाभिधानं - शस्त्रम् ।) विनियुक्तार्थप्रकाशिनां च देवतादिषु अप्राप्तविरुद्धगुणविशेषप्रतिपादनं विनियोगानुगुणमेव ॥**

*137.* ''தத்விஷ்ணோ: பரமம்பதம்'' என்று ஒரு மந்த்ரமுளது. ஒரு கர்மாவைச் செய்யும்போது அக்கர்மாவுக்குத் தகுந்த அர்த்தத்தை வெளிப்படுத்துவதற்குத் தான் மந்த்ரங்கள் உள. அவ்வர்த்தத்தை ப்ரகாசப் படுத்துவதில்தான் மந்த்ரத்தின் தாத்பர்யம் முக்யமானது. மந்த்ரம் சப்த சக்தியால் எந்த அர்த்தத்தை வெளியிடுகிறதோ அதில் தாத்பர்யம் கிடையாது என்பது மீமாம்ஸகர் ஸித்தாந்தம். அதன்படிக்கு ''தத்விஷ்ணோ:'' என்கிற மந்த்ரத்துக்கும் தமது அர்த்தத்தில் கருத்துக் கொள்ள முடியாது ஆகையால் இந்த மந்த்ரத்தால் சூரிகளால் காணப்படும் பரமபதத்துக்கு ஸித்தி எப்படி உண்டாம்? என்பது ஆக்ஷேபம். இதற்கு ஸமாதானம் பின்வருமாறு:

மந்த்ரங்கள் பல வகைகளாக உள்ளன. பல மந்த்ரங்கள் கரண மந்த்ரங்கள் எனப்படுகின்றன. இவை ஹோமம் முதலியவற்றுக்கு ஸாதநமாம். பல மந்த்ரங்கள் செய்யப்படும் கர்மாவை அநுவாதம் செய்கின்றன. இவை ''க்ரியமாண அநுவாதி'' எனப்படுகின்றன. ''பர்ஹிர்தேவஸதநம்தாமி'' என்ற மந்த்ரம் தர்பத்தை அறுப்பதை விளக்குவதால் இது க்ரியமாண அநுவாதியாம். பல மந்த்ரங்கள் ஸ்தோத்ர சஸ்த்ரங்களில் பயன்படுகின்றன. ஸ்தோத்ரமாவது காநரூபமாக உச்சரிக்கப்படும் மந்த்ரங்களால் ப்ரதிபாதிக்கப்படுவதாயும், குணங்களை உடையதுமான வஸ்துக்களின் குணங்களைச் சொல்வதாம். காநமாக இல்லாமல் உச்சரிக்கப்படும் மந்த்ரங்களால் ப்ரதிபாதிக்கப்படுவதாயும் குணங்களை உடையதுமான வஸ்துக்களின் குணங்களை சொல்வதும் சஸ்த்ரமாம். பல மந்த்ரங்கள் ஜபம் அத்யயநம் முதலியவற்றில் பயன்படுகின்றன. மிகக் குறைந்த ஒலியில் உச்சரிக்கப்படுவது ஜபமாம். பெருத்த ஒலியில் உச்சரிக்கப்படுவது அத்யயநமாம். பல மந்த்ரங்கள் அந்தந்த கர்மாக்களைப் பற்றி விளக்கும் இடங்களிலேயே படிக்கப்பட்டுள்ளன. பல மந்த்ரங்கள் வேறிடங்களில் படிக்கப்பட்டுள்ளன. இப்படி மந்த்ரங்கள் பல வகைகளாக உள்ளன. இத்தகைய பல மந்த்ரங்களும் தமது சப்த சக்தியால் ஏதோ ஒரு அர்த்தத்தைக் கட்டாயம் புலப்படுத்துகின்றன. இப்படிப் புலப்படுத்தும் அர்த்தம் வேறு ப்ரமாணங்களால் அறியப்படாமலிருந்த போதும், அப்படியே அதை ப்ரமாணமாக ஏற்றுக்கொள்கிறோம். வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்படாததாயும், வேறு ப்ரமாணத்தோடு விரோதப்படாததுமான அர்த்தத்தைதான் சாஸ்த்ரம் புலப்படுத்தும். வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்பட்டதை சாஸ்த்ரம் புலப்படுத்துமேல் அநுவாதம் செய்கிறது எனக் கொண்டு அதன் பெருமை குன்றிப் போவதோடு சொன்னதையே சொல்கிறது என்ற குற்றமும் வந்தேறும்.

எந்த எந்த மந்த்ரங்கள் எந்த எந்த கர்மாக்களால் உபயோகப் படுத்தப்பட்டனவோ அந்த அந்த மந்த்ரங்கள் அந்தந்த கர்மாக்களின் தேவதைகளை ப்ரதிபாதநம் செய்துகொண்டு அத்தேவதைகளினுடையனவாயும், வேறு ப்ரமாணத்தால் அறியப்படாதனவாயும், வேறு ப்ரமாணத்தோடு முரண்படாதனவாயுமுள்ள குணங்களை விளக்குகின்றன. மங்களகரம் என்ற எண்ணத்தோடு விளக்கை ஏற்றியபோதும் அவ்விளக்கிற்கு இயல்பான பிற பொருள்களை விளக்கிக்காட்டும் சக்தி எப்படிக் குறைவதில்லையோ

அப்படியே ஏதோ ஒரு கர்மாவில் உபயோகப்படுத்தப் பட்டபோதும் மந்த்ரம் அதற்குரிய அர்த்தத்தை வெளியிடும் சக்தியை அது இழக்காது. ஆகவே அந்த மந்த்ரத்தால் வெளிப்படுத்தப் படுவனவாயும், அபூர்வமாயும் உள்ள அர்த்தங்களை தத்துவமாக ஏற்பதுதான் ந்யாய்யமாகும். இதுவே தரமறிந்தவர்களின் ஸித்தாந்தமாம். இந்த ஸித்தாந்தத்தைப் பின்பற்றியே தத்விஷ்ணோ: என்கிற மந்த்ரம் சூரிகளுக்கு எப்போதும் புலப்படுவதாகிய பரமபதத்தை ப்ரதிபாதிக்கிறது என்கிறோம். இதை ஏற்பதுதான் வேதமறிந்தோர்க்கு அழகு.

**தத்விஷ்ணோ: என்கிற மந்த்ரம் முக்தர்களையோ முக்தர்களின் பரம்பரையையோ சொல்லுவதன்று**

१३८. नेयं श्रुतिः मुक्तजनविषया, तेषां सदा दर्शनानुपपत्तेः; नापि मुक्तप्रवाहविषया, ''सदा पश्यन्ति'' इत्येकैककर्तृविषयतया प्रतीतेः श्रुतिभङ्गप्रसङ्गात् । मन्त्रार्थवादगता ह्यर्थाः कार्यपरत्वेऽपि सिद्ध्यन्ति इत्युक्तम्; किं पुनः सिद्धवस्तुन्येव तात्पर्ये व्युत्पत्तिसिद्धे इति सर्वमुपपन्नम् ॥

*138. ஸ்ரீவிசிஷ்டாத்வைத ஸித்தாந்தத்தில் ஜீவர் மூவகையினர் எனச் சொல்லப்பட்டுள்ளனர். அவர்களாவர் ஸம்ஸாரத்தில் கட்டுண்டுள்ளவர்களான பத்தரும், முதலில் ஸம்ஸாரத்திலிருந்துப் பின் விடுபட்டு முக்தியடைந்த முக்தர்களும், என்றுமே ஸம்ஸார ஸம்பந்தமே இல்லாத நித்ய ஜீவர்களுமாவர். அநந்த, கருட, விஷ்வக்ஸேநாதியர், நித்ய ஜீவர்களாவர். இவர்கள் எப்போதும் முக்தர்களாகவே இருப்பதால் நித்யமுக்தர்கள் எனவும் சொல்லப்படுகின்றனர். இவர்களே நித்ய ஸூரிகள் எனவும் வழங்கப்படுகின்றனர். இவர்கள் உளர் என்பதைத் தெரிவிப்பது தத்விஷ்ணோ: என்கிற மந்த்ரம். இந்த மந்த்ரம் முக்தர்களைச் சொல்கிறது எனச் சொன்னாலும் பொருளுடையதாக ஆகிவிடும். முக்தர்களும் பரமபத தர்சநம் செய்கின்றனரன்றோ? இதை விடுத்து இம்மந்த்ரம் நித்யஸூரிகளின் உண்மையைச் சொல்கிறது என ஏன் சொல்ல வேண்டும்? என ஒரு கேள்வி எழ அதற்கு விடையளிக்கிறார் ''நேயம்'' என்பதால் ஸ்ரீராமாநுஜர்.*



இந்த மந்த்ரத்தில் ஸ்ரீவிஷ்ணுவின் ஸ்தாநமாகிய பரமபதத்தை எப்போதும் பார்த்திருப்பவர் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளனர். எப்போதும் பார்ப்பவர் நித்யஸூரிகள் தாம். முக்தர்கள் ஆகார். ஏனெனில் முக்த ஜீவர் முக்திபதத்தை அடைந்த பின்தானே பரமபதத்தைப் பார்க்க முடியும்? ஸம்ஸாரத்தில் உள்ளபோது அஜ்ஜீவர்களால் எப்படி பரமபதத்தைப் பார்க்க முடியும்? நித்யஸூரிகளோவெனில் ஸம்ஸாரபந்தம் எப்போதும் பெறாதவர். எப்போதும் ஸ்ரீவைகுண்டத்திலேயே இருப்பவர். ஆகவே அவர்களுக்குத்தான் எப்போதும் பரமபத தர்சநம் கிடைக்கும். இந்த ச்ருதி ''ஸ்தா பச்யந்தி'' என எப்போதும் பார்ப்பவர்களையன்றோ பேசுகிறது. ஆகவே அத்தகையவர் நித்யஸூரிகளேயாவர். முக்தராகார்.

ஒரு முக்தன் எனக் கொண்டாலன்றோ இக்குற்றம் வருகிறது? நாங்கள் அப்படிச் சொல்லவில்லை. முக்தர்களின் பரம்பரையைச் சொல்லுகிறது என்கிறோம். ஒரு முக்தனால் எப்போதும் தர்சநம் செய்யப்படாமல் போனாலும் முக்தர்களின் பரம்பரை எப்போதும் தர்சநம் செய்யலாமன்றோ? ஒரு முக்தனாலும் தர்சநம் செய்யப்படாத ஸமயம் கிடைக்காதன்றோ? ஒருவரன்றேல் மற்றொருவர் தர்சநம் செய்துகொண்டு தானே இருப்பர்? ஆகவே இம்மந்த்ரம் முக்த ப்ரவாஹத்தை விளக்குவதாகக் கொண்டாலென்ன? எனின் அதற்கு விடை ''நாபி'' என்பதால் அளிக்கப்படுகிறது.

இந்த மந்த்ரம் எப்போதும் பார்ப்பவரான ஸூரிகளையே விளக்குகிறது. ஒவ்வொரு ஸூரி வ்யக்தியும் எப்போதும் பார்ப்பதாகத்தான் மந்த்ரப் பொருளாக எளிதில் கிடைக்கிறது. பரம்பரை எப்போதும் பார்ப்பதாக இருந்தாலும் அப்பரம்பரையில் எந்த ஒரு முக்தரும் ஸதாதர்சநம் பண்ணுபவர் இலர். எல்லோரும் முக்தரான பின் தர்சநம் செய்பவரே. ஸதாதர்சநம் செய்பவரான ஸூரிகளை முக்தரிலிருந்து வேறாகத்தானே எண்ண வேண்டும்? முக்தர்களின் பரம்பரையை இந்த ச்ருதி ப்ரதிபாதநம் செய்கிறது எனக்கொண்டால் ச்ருதியின் ஸ்வாரஸ்யம் குன்றிப்போகும். எளிதாகக் கிடைக்கும் அர்த்தத்தை விடுத்து வேறொரு பொருளை

*வருந்திக் கொள்வதை வேதமறிந்தோர் ஏற்கார். மந்த்ரங்களிலிருந்தும் அர்த்தவாதங்களிலிருந்தும் அறியப் படுவதாயும் கார்யபரங்களாயுமுள்ள அர்த்தங்களுக்கே ஸித்தியுண்டு எனக் கீழே விளக்கியுள்ளோம். அப்படியிருக்க வ்யுத்பத்தியினாலேயே அறியப்படும் ஸித்த வஸ்துவைப் பற்றிய அர்த்தத்தின் ஸித்தியைப் பற்றிச் சொல்லவும் வேண்டுமோ!*

*ஸித்த வஸ்துவில் சப்தங்களுக்குத் தாத்பர்யம் உண்டு என்பதைக் கீழே ஸாதித்துள்ளாம். வேதம் ஸித்த அர்த்தத்தை விளக்கவல்லதாம். ஆகவே பரமபதம் நித்யஸூரிகள் முதலியன ஸித்தித்தே தீரும்.*

### பரமபதத்தின் மூவகையிலும் நித்யஸூரிகள் உண்மையிலும் ப்ரமாணங்கள்

१३९. ननु चात्र ''तद्विष्णोः परमं पदम्'' इति परस्वरूपमेव परमपदशब्देन अभिधीयते, ''समस्तहेयरहितं विष्णवाख्यं परमं पदम्'' इत्यादिषु अव्यतिरेकदर्शनात्;

मैवम् — ''क्षयन्तमस्य रजसः पराके'', ''तदक्षरे परमे व्योमन्'', ''योऽस्याध्यक्षः परमे व्योमन्'', ''यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन्'' इत्यादिषु परस्थानस्यैव दर्शनात्, ''विष्णोः परमं पदम्'' इति व्यतिरेकनिर्देशश्च । ''विष्णवाख्यं परमं पदम्'' इति विशेषणात् अन्यदपि परमं पदं विद्यते इति तेनैव ज्ञायते, तदिदं परस्थानं सूरिभिः सदा दृश्यत्वेन प्रतिपाद्यते ॥

एतदुक्तं भवति — क्वचित् परमं स्थानं परमपदशब्देन प्रतिपाद्यते; क्वचित्', प्रकृतिवियुक्तात्मस्वरूपम्; क्वचित् भगवत्स्वरूपम् ''तद्विष्णोः परम्'' इति परस्थानम् । ''सर्गस्थित्यन्तकालेषु त्रिधैवं संप्रवर्तते । गुणप्रवृत्त्या परमं पदं तस्यागुणं महत्'' इत्यत्र प्रकृतिवियुक्तात्मस्वरूपम्; ''समस्तहेयरहितं विष्णवाख्यं परमं पदम्'' इत्यत्र भगवत्स्वरूपम् । त्रीण्यप्येतानि परमप्राप्यत्वेन परमपदशब्देन प्रतिपाद्यन्ते ।



कथं त्रयाणां परमप्राप्यत्वमिति चेत्, भगवत्स्वरूपं परमप्राप्यत्वादेव परमं पदम्; इतरयोरपि भगवत्प्राप्तिगर्भत्वादेव परमपदत्वम् । सर्वकर्मबन्धविनिर्मुक्त — आत्मस्वरूपावाप्तिः भगवत्प्राप्तिगर्भा इति ''त इमे सत्याः कामाः अनृतापिधानाः'' इति भगवतो गुणगणस्य तिरोधायकत्वेन अनृतशब्देन स्वकर्मणः प्रतिपादनात् ।

अनृतरूपतिरोधानं क्षेत्रज्ञकर्मेति कथमवगम्यते इति चेत्;
''अविद्या कर्मसंज्ञाऽन्या तृतीया शक्तिरिष्यते ।
यया क्षेत्रज्ञशक्तिः सा वेष्टिता नृप ! सर्वगा ॥
संसारतापानखिलान् अवाप्नोत्यतिसन्ततान् ।
तया तिरोहितत्वाच्च........... ॥''

इत्यादिवचनात्, परस्थानप्राप्तिरपि भगवत्प्राप्तिगर्भैव इति सुव्यक्तम् ॥

''क्षयन्तमस्य रजसः पराके'' इति रजश्शब्देन त्रिगुणात्मिका प्रकृतिरुच्यते, केवलस्य रजसोऽनवस्थानात्; इमां त्रिगुणात्मिकां प्रकृति मतिक्रम्य स्थिते स्थाने, क्षयन्तं-वसन्तम् इत्यर्थः । अनेन, त्रिगुणात्मकात्, क्षेत्रज्ञस्य भोग्यभूतात् वस्तुनः परस्तात्, विष्णोः वासस्थानमिति गम्यते ।

''वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम्, आदित्यवर्णं तमसः परस्तात्'' इत्यत्रापि तमश्शब्देन सैव प्रकृतिः उच्यते; केवलस्य तमसः अनवस्थानादेव, ''रजसः पराके क्षयन्तम्'' इत्यनेन एकवाक्यत्वात्; तमसः परस्तात्, वसन्तम्, आदित्यवर्णं पुरुषं अहं वेद इत्ययमर्थः अवगम्यते ।

''सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म, यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन्'', ''तदक्षरे परमे व्योमन्'' इति तत् स्थानम् अविकाररूपं परमव्योमशब्दाभिधेयमिति च गम्यते । ''अक्षरे परमे व्योमन्'' इत्यस्य

स्थानस्य अक्षरत्वश्रवणात्, क्षररूप-आदित्यमण्डलादयः न परमव्योमशब्दाभिधेयाः ॥

"यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः", "यत्र ऋषयः प्रथमजा ये पुराणाः" इत्यादिषु च त एव सूरय इति गम्यते ।

"तद्विप्रासो विपन्यवो जागृवांसः समिन्धते, विष्णोर्यत्परमं पदम्" इत्यत्रापि, विप्रासः मेधाविनः, 'विपन्यवः - स्तुतिशीलाः, जागृवांसः - अस्खलितज्ञानाः त एव अस्खलितज्ञानाः, तत् विष्णोः परमं पदं सदा स्तुवन्तः, समिन्धते — इत्यर्थः ॥

*139.* இங்கு ஒரு பூர்வபக்ஷம் செய்யப்படுகிறது. அதாவது தத்விஷ்ணோ: என்ற மந்த்ரத்தால் திவ்யமான ஸ்தாநம் விளக்கப்படவில்லை. பகவானின் திவ்யமான ஆத்மஸ்வரூபம்-திருமேனி-விளக்கப்படுகிறது. திருமேனியே உயர்ந்த ப்ராப்யமாக- அடைய வேண்டியதாக- இருப்பதால் பரமபதம் எனப்படுகிறது. பதம் என்ற சப்தம் அடைய வேண்டியது என்ற பொருளைச் சொல்கிறது. விஷ்ணுபுராணத்தில் விஷ்ணுவை பரமபதம் என வழங்கப்பட்டுள்ளது. அதிலுள்ள "ஸமஸ்த ஹேய ரஹிதம் விஷ்ண்வாக்யம் பரமம் பதம்" என்பது விஷ்ணு என்ற பெயர் உடையதும்,ஸமஸ்த தோஷங்களும் அற்றதான பரமபதம் என்ற இடம் உயர்ந்த அடைய வேண்டிய இடமாக உள்ளது என்கிறது. இந்த ச்லோகத்தில் பரமபதத்தை விஷ்ணு என்ற பெயர் உடையதாகச் சொல்லியிருப்பதால் விஷ்ணுவும் பரமபதமும் ஒன்று எனத் தெரிகிறது. ஆகவே பகவானின் ஸ்வரூபம் தான் பரமபதம் எனப்படுகிறது திவ்யஸ்தாநமன்று என்பதாம்.

இதற்கு ஸமாதாநமாவது:- பரமபத சப்தம் திவ்ய ஸ்தாநத்தைச் சொல்லாது எனச் சொல்ல முடியாது. பல ப்ரமாணங்கள் ஸ்தாநத்தைச் சொல்வதாக உள்ளன. அவை "க்ஷயந்தமஸ்ய, ததக்ஷரே பரமே, யோஸ்ய அத்யக்ஷ: யோ வேத நிஹிதம்" முதலியனவாம். ரஜோகுண மயமான ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கு மேலுள்ள இடத்தில் பகவான் வஸிக்கிறான்.



அழிவற்ற பரமாகாசத்தில் பகவான் வஸிக்கிறான், இவ்வுலகத்தைத் தாங்குபவனான பகவான் பரமாகாசத்தில் உள்ளான், எந்த உபாஸகன் பரப்ரஹ்மத்தை ஹ்ருதய குஹையில் வஸிப்பதாக எண்ணி த்யாநம் செய்கிறானோ அவன் பரமாகாசத்தை அடைந்து அங்கு கல்யாண குணங்களுடன் பரப்ரஹ்மத்தை அநுபவித்துக் கொண்டிருக்கிறான் என்கின்றன முறையே மேற்சொன்ன ச்ருதிகள். இவ்வாக்யங்களால் திவ்ய ஸ்தாநம் ஸித்தித்தே தீரும். அதை இல்லையாக்க எவராலும் முடியாது. "தத்விஷ்ணோ: பரமம்பதம்" என்ற ச்ருதியில் விஷ்ணுவின் பரமபதம் எனச் சொல்லியிருப்பதால் விஷ்ணுவிற்கும் பரமபதத்துக்கும் பேதம் ஸித்திக்கிறது. இந்த ச்ருதி பரமபத சப்தத்தாலே ஸ்வரூபத்தைச் சொல்லாது. அப்படிச் சொன்னால் பேதம் ஸித்திக்காதுபோம். ஆகவே விஷ்ணுவிலும் வேறான பரமபதத்தை விளக்குவதாகத்தான் கொள்ள வேண்டும்.

விஷ்ணுபுராணத்தில் "விஷ்ணு என்ற பெயருடைய பரமபதம்" எனச் சொல்லியுள்ளதால் இதனிலும் வேறான பரமபதம் என்பது ஒன்றுள்ளது என்றும், அப்பரமபதத்திலும் இப்பரமபதத்துக்கு பேதம் தோன்றவே "விஷ்ணு எனப் பெயருடைய" என்ற விசேஷணம் சொல்லப்பட்டிருக்கிறது என்பதும் தெரிகிறது. விசேஷணத்திற்குப் பயன் ஒன்றிலிருந்துப் பிறிதொன்றுக்கு வேறுபாட்டைக் காட்டுவது தானே! அந்த மற்றொரு பரமபதம் யாதெனில் அதுதான் திவ்ய ஸ்தாநம். ஆகையால் விஷ்ணு புராணத்திற்கு திவ்ய ஸ்தாநம் ஸம்மதம் எனத் தெரிகிறது. இது மட்டுமன்று. விஷ்ணு புராணத்தில் திவ்ய ஸ்தாநம் வெளிப்படையாகவே "ஏகாந்திந:" என்ற ச்லோகத்தில் "யத்வை பச்யந்தி ஸூரய:" என்ற பகுதியில் விளக்கப்பட்டுள்ளது.

ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணத்தில் பரமபதம் மூவகையாக வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது. அவற்றுள் திவ்யஸ்தாநம் ஒன்று. இந்த ஸ்தாநத்தை "தத்விஷ்ணோ: பரமபதம்" என்ற ச்ருதியும், "ஏகாந்திந: ஸதாப்ரஹ்ம த்யாயிந:" என்று விஷ்ணுபுராணமும் வர்ணித்துள்ளன.

இரண்டாவது பரமபதம் பரிசுத்த ஜீவாத்ம ஸ்வரூபம். இது ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கு மேலிருப்பது. இதை ''ஸர்கஸ் திதி அந்தகாலேஷு'' என்ற ச்லோகம் வர்ணித்துள்ளது. ஸத்வம், ரஜஸ், தமஸ் என்ற முக்குணங்களின் நடத்தைக்கேற்ப ஸ்ருஷ்டி, ஸ்திதி, ப்ரலயகாலங்களில் ஜீவாத்மாக்களின் நடத்தையும் மூவகைகளாக இருக்கும். ஜீவாத்மாவின் பரிசுத்த ஸ்வரூபம் இம்மூன்று குணங்களற்றதாயும் உயர்ந்ததாயும் இருக்கும், அதுவும் பரமபதம் என்கிறது இந்த ச்லோகம்.

மூன்றாவது பரமபதம் ஒருவித தோஷமுமில்லாத பகவத் ஸ்வரூபமாம். இதற்கு விஷ்ணு என்ற பெயரும் உண்டு. இதை ''ஸமஸ்தஹேய ரஹிதம்'' என்ற ச்லோகம் வர்ணிக்கிறது. கீழே விளக்கியுள்ளோம் இதை.

இப்படிப் பரமபதம் மூவகைகளாக உள்ளது. இம்மூன்றும் அடைய வேண்டியவைகளில் மிக உயர்ந்தவையானமையின் பரமபதம் எனப்படுகிறது. பகவானின் ஸ்வரூபம் பரம ப்ராப்யம் என்பதில் எவ்வித விவாதமுமில்லை. திவ்ய ஸ்தாநத்தை அடைந்த பின்பே ஜீவன் மிகவும் பரிசுத்தமாகிறான், பகவத் ஸ்வரூபத்தையும் அடைகிறான். திவ்ய ஸ்தாநத்தை அடைதல், பரிசுத்த ஆத்ம ஸ்வரூபத்தை அடைதல், பகவத் ஸ்வரூபத்தை அடைதல் ஆகிய மூன்றும் ஒன்றாகவே உண்டாகின்றன. ஒன்றை விட்டுப் பிறிதொன்று ஏற்படாது. பகவானை அடைவதுள் ஏனைய இரண்டும் அடங்கியுள்ளன. ஸர்வ கர்மாக்களின் பந்தத்திலிருந்து விடுபடுகை என்பது பகவத் ப்ராப்தி கிட்டிய பின்பே கிடைக்கக்கூடியது. ஆகவே இம்மூன்றும் ஒன்றாகவே அடைய வேண்டியனவாக உள்ளமையாலும், அடைய வேண்டியவற்றுள் உயர்ந்ததாக உள்ளதாலும் பரமபதம் எனப்படுகிறது. பரிசுத்த ஆத்மாவை அடைதல் பகவானை அடைதல் ஆகிய இரண்டிற்கும் கர்மா தடங்கலாக உள்ளது.

ஸர்வ கர்மமும் எப்போது நஷ்டமாகின்றதோ அப்போது தான் இவை இரண்டும் ஒன்றாகவே திவ்ய ஸ்தாநத்தை அடைந்தபின் உண்டாகின்றன. ''த இமே ஸத்யா: காமா: அந்ருத அபிதாநா:'' என்ற ச்ருதி பகவானுடைய கல்யாண



குணங்களெல்லாம் கர்மத்தால் மறைக்கப்பட்டுள்ளன. ஆகையால்தான் பத்த ஜீவனுக்கு அவற்றின் அநுபவம் உண்டாவதில்லை என்கிறது. இந்த ச்ருதியிலுள்ள அந்ருத சப்தம் கர்மாவைச் சொல்லுகிறது. அந்ருதம் அபிதாநம் யேஷாம் தே அந்ருத அபிதாநா:!

மறைப்பதான அந்ருதம் ஜீவர்களுடைய கர்மாதான் என்பது எப்படி அறியப்படுகிறது எனின் அதற்கு ப்ரமாணம் காட்டுகிறார். ''அவித்யா கர்மஸம்ஜ்ஞாந்யா'' என்று. இது ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணத்திலுள்ளது. கர்மம் என்ற பெயருடைய அவித்யை மூன்றாவது சக்தியாகின்றது. இக்கர்ம சக்தியால் பற்பல சரீரங்களில் எங்கும் பரந்துள்ள க்ஷேத்ரஜ்ஞன் என்ற ஜீவசக்தி மூடப்பட்டு இருக்கிறது. இப்படி மூடப்பட்டிருப்பதால் அந்த ஜீவன் ஸகலவிதமான ஸம்ஸார தாபங்களையும் அடைகிறான் என்கிறதிது. இந்த வாக்யத்தால் கர்மா ஸம்ஸாரத்துக்குக் காரணமாகிறதென்பதுத் தெரிகின்றது. ஆகவே ஸகல கர்மமும் நஷ்டமான பின்பு பரிசுத்த ஆத்மாவை அடைவதும் பகவானை அடைவதும் திவ்ய ஸ்தாநத்தை அடைந்தபின் கிடைக்கின்றன. பரம ஸ்தாநத்தை அடைந்த பின்பே பகவானை அடைய முடியும். ஆகவே தான் பரிசுத்த ஆத்ம ஸ்வரூபம் பகவானின் ஸ்வரூபம் திவ்ய ஸ்தாநம் ஆகிய மூன்றும் பரமபதம் எனப்படுகின்றன.

க்ஷயந்தமஸ்ய ரஜஸ: பராகே என்ற மந்த்ரத்தால் இவ்வர்த்தம் வெளியாகிறது. ஸத்வ ரஜஸ் தமோ மயமானமையால் த்ரிகுணம் என்ற ப்ரக்ருதியைக் கடந்து அதற்கும் மேல் விளங்குவதான திவ்ய ஸ்தாநத்தில் பகவான் ப்ரகாசிக்கிறான் என்கின்றதிது. இம்மந்த்ரத்திலுள்ள ரஜ: என்ற சப்தத்தால் ரஜோ குணமுடையதாந ப்ரக்ருதி விளக்கப்படுகிறது. ப்ரக்ருதியை விட்டுப்பிரிந்து ரஜோ குணம் மட்டும் தனித்திராது. முக்குணமயமான ப்ரக்ருதி ஜீவாத்மாவுக்கு போக்யமாக உள்ளது என்பதிதனால் புலப்படுகிறது. இப்ப்ரக்ருதி மண்டலத்தைக் கடந்த பின்பே, பகவானின் வாஸஸ்தாநமுள்ளது.

வேதாஹமேதம் என்ற மந்த்ரமும் இவ்வர்த்தத்தைப் புலப்படுத்துகிறது. ''தம:'' எனப்படுவதான ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கு மேல் வஸிப்பவரும், ஸூர்யன் போன்ற வர்ணம் உடையவருமான இம்மஹா புருஷனை நானறிவேன். ''ரஜஸ: பரார்கே க்ஷயந்தம்'' என்ற வாக்யத்தோடு ''ஆதித்ய வர்ணம் தமஸ: பரஸ்தாத்'' என்ற வாக்யமும் சேர்ந்து ஒரு வாக்யம் ஆகிறது. இது தமோமயமான ப்ரக்ருதிக்கு மேல் வஸிப்பவரும் ஸூர்யன் போன்ற வர்ணம் உடையவருமான மஹாபுருஷனை நானறிவேன் என்கிறது.

பரமபதம் பரம வ்யோம சப்தத்தாலும் உபநிஷத்துகளில் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளது என்பது ''யோ வேத நிஹிதம் குஹாயாம் பரமே வ்யோமந்'' ''ததக்ஷரே பரமேவ்யோமந்'' என்ற உபநிஷத் வாக்யங்களால் தெரிகின்றது. ஸத்ய ஜ்ஞாந ஆநந்த ஸ்வரூப ரூபமான ப்ரஹ்மம் ஹ்ருதய குஹையில் ப்ரகாசிக்கின்றது. இத்தத்வத்தை எவன் அறிகின்றானோ அவன் பரமாகாசத்தை அடைந்து ப்ரஹ்மாநுபவம் பண்ணுகிறான். அந்த ப்ரஹ்மம் அழிவற்றதாயும் விகாரமற்றதாயுமுள்ள பரமாகாசத்தில் உள்ளது என்கின்ற இவ்விரண்டு வசநங்களாலும், அத்திவ்ய ஸ்தாநம் விகாரமற்றுள்ளதால் பரமாகாச சப்தத்தால் சொல்லப்படுகிறது என்பது புலப்படுகிறது. ''அக்ஷரே பரமே வ்யோமந்'' என்ற வாக்யத்தால் அந்த ஸ்தாநம் அழிவற்றது என்பது புலப்படுகிறது. இதனால் ஸூர்ய மண்டலம் முதலான பகவானின் ஸ்தாநங்கள் அழிவதாக உள்ளதால் பரமாகாச சப்தத்தால் வழங்கப்படவில்லை என்பது ஸித்திக்கிறது.

வேறு பல வாக்யங்களிலும் நித்ய ஸூரிகள் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளனர். அவை ''யத்ரர்ஷய: ப்ரதமஜா:, தத்விப்ராஸ: '' என்பன போன்றவைகளாம். எவ்விடத்தில் ப்ராசீநர்களான ஸாத்ய தேவர் என்கின்ற நித்யஸூரிகள் வஸிக்கின்றார்களோ, அது நாகமான-துக்கமற்ற திவ்யலோகம் என்கிறது முதல் வாக்யம். எவ்விடத்தில் முதலிலிருந்தே விளங்குபவர்களான நித்யஸூரிகள் விளங்குகின்றனரோ என்கிறது இரண்டாவது வாக்யம். நல்ல அறிவுள்ளவர்களான நித்யஸூரிகளின் கூட்டம் ஸ்ரீ விஷ்ணுவின் பரமபதத்தை ஸ்தோத்ரம் செய்து கொண்டு மிகவும் ப்ரகாசமாக



விளங்குகின்றனரோ என்கிறது மூன்றாவது வாக்யம். விப்ராஸ:- மேதாவிகள், விபந்யவ:- ஸ்தோத்ரம் செய்பவர். ஜாக்ருவாம்ஸ:- மயர்வற மதிநலம் உடையவர். இவ்வனைத்து ப்ரமாணங்களாலும் திவ்ய ஸ்தாநமும், நித்யஸூரிகள் கூட்டமும், இவற்றின் அழிவின்மையும் ஸித்திக்கின்றன.

**''ஸதேவ'' போன்ற ச்ருதிகளால் திவ்ய ஸ்தாந நித்ய ஸூரிகளின் இன்மை ஸித்திக்காது**

१४०. एतेषां परिजनस्थानादीनाम्, ''सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'' इत्यत्र ज्ञानबलैश्वर्यादि कल्याणगुणगणवत्, परब्रह्मस्वरूपान्तर्भूतत्वात्, ''सदेव.. एकमेव अद्वितीयम्'' इति ब्रह्मान्तर्भावः अवगम्यते ।

एषामपि कल्याणगुणैकदेशत्वादेव ''सदेव सोम्येदमग्र आसीत्'' इत्यत्र 'इदं' इति शब्दस्य कर्मवश्यभोक्तृवर्गमिश्र-तद्भोग्यभूतविषयत्वाच्च ''सदा पश्यन्ति सूरयः'' इति सदादर्शित्वेन च तेषां कर्मवश्यानन्तर्भावात्; ''अपहतपाप्मा'' इत्यादि ''अपिपासः इत्यन्तेन स्वलीलोपकरणभूत त्रिगुणात्मकप्रकृतिप्राकृततत्संसृष्टपुरुषगतं हेयस्वभावं सर्वं प्रतिषिध्य, ''सत्यकामः'' इत्यनेन स्वभोग्यभोगोपकरणजातस्य सर्वस्य नित्यता प्रतिपादिता ।

''सत्याः कामाः यस्य असौ'' - सत्यकामः । ''काम्यन्ते'' इति-कामाः, तेन परेण ब्रह्मणा स्वभोग्यतदुपकरणादयः स्वाभिमताः ये काम्यन्ते, ते सत्याः- नित्या इत्यर्थः । अन्यस्य लीलोपकरणस्यापि वस्तुनः प्रमाणसंबन्धयोग्यत्वे सत्यपि विकारास्पदत्वेन अस्थिरत्वात्, तद्विपरीतं स्थिरत्वम् एषां ''सत्य'' पदेन उच्यते ''सत्यसंकल्पः'' इति, एतेषु भोग्यतदुपकरणादिषु नित्येषु निरतिशयेषु अनन्तेषु सत्स्वपि, अपूर्वाणां अपरिमितानां अर्थानामपि संकल्पमात्रेण सिद्धिं वदति ।

एषां च भोगोपकरणानां लीलोपकरणानां, चेतनानां, अचेतनानाम्, स्थिराणामस्थिराणां च, तत्संकल्पायत्तस्वरूपस्थितिप्रवृत्तिभेदादि सर्वं वदति ''सत्यसंकल्पः'' इति ॥

*140.* நித்யவிபூதி என ஒரு ஸ்தானமும் அதில் எண்ணற்ற பரிஜநங்களும் நித்யங்களாக இருக்கின்றன என்றால் ''ஸதேவ ஸோம்ய இதம் அக்ரே ஆஸீத் ஏகமேவ அத்விதீயம்'' என்ற வாக்யத்துக்கு விரோதம் வராதோ? ப்ரளய காலத்தில் ஸத் என்ற ப்ரஹ்மம் ஒன்றுதான் இருந்தது என்றன்றோ ஸதேவ என்பது சொல்கிறது! நித்யவிபூதியும் இருந்திருக்குமேல் ஸத் என்னும் ப்ரஹ்மமும் நித்ய விபூதியும் இருந்தது என்றன்றோ சொல்லி இருக்கவேண்டும்? ஸதேவ என ஏவகாரத்தால் வேறு ஒன்றும் இல்லை எனச் சொல்லுகிறதே ச்ருதி. இது எப்படிப் பொருந்தும்? என்ற ஸந்தேஹத்தை எழுப்பிக் கொண்டு ஸமாதாநம் அருள்கிறார் ''ஏதேஷாம்'' என்பதால்.

ப்ரளய காலத்தில் ப்ரஹ்மம்தான் இருந்தது. இந்த உலகம் இல்லை என்ற வார்த்தை உண்மையானதே. ப்ரஹ்மம்தான் இருந்தது என்றதால் ப்ரளயகாலத்தில் ப்ரஹ்மத்தினிடம் ஜ்ஞாந பலைச்வர்யாதி கல்யாண குணங்களும் இல்லை எனச் சொல்ல முடியுமோ? அவை இருந்தன என ஏற்கத் தானே வேண்டும்! அவை ப்ரஹ்மத்தின் ஸ்வரூபத்தில் அடங்கியவைகளானமையின் அவற்றை இல்லையாக்க முடியாதே! அதேபோல் திவ்யஸ்தாநம் நித்யஸூரிகள் முதலியனவும் ப்ரஹ்மத்தின் விசேஷணங்களே. ஜ்ஞாநம் பலம் முதலியவை குணங்களானமையின் அவற்றை விசேஷணமாகக் கொண்ட ப்ரஹ்மமே ஸத் என்பதால் குறிக்கப்படுகிறது என்பது ஏற்புடையதே. நித்யவிபூதி என்பது த்ரவ்யமானமையின் அதை ப்ரஹ்மம் விசேஷணமாகக் கொண்டுள்ளது என்பது எப்படி ஏற்புடையதாம்? எனின் விசேஷணங்களெல்லாம் குணங்களாகவே இருக்க வேண்டும் என்ற நிர்பந்தமில்லை. த்ரவ்யங்களும் விசேஷணங்கள் ஆகலாம். கல்யாண குண என்றவிடத்திலுள்ள குண என்ற சொல்லுக்கு விசேஷணம் என்ற பொருள் கொள்ள வேண்டும். ஆகவே நித்யவிபூதியும் விசேஷணமாகலாம்.

இப்படிச் சொன்னால் லீலாவிபூதியாகிய இவ்வுலகமும் பகவானுக்கு விசேஷணமானமையின் அதுவும் நித்ய விபூதியைப் போல் நித்யமாக ஆக வேண்டி வருமன்றோ? எனின் லீலா விபூதியை விலக்குவதன் பொருட்டே இங்கு



கல்யாண குணம் எனச் சொல்லப்பட்டுள்ளது. கல்யாண என்பற்கு அப்ராக்ருத என்பது பொருள். லீலாவிபூதி ப்ராக்ருதமானது. எனவே அது விசேஷணமாக ஆகமாட்டாது. மேலும் ப்ராக்ருதமான லீலாவிபூதி விகாரமடையக் கூடியது. அப்ராக்ருதமான நித்யவிபூதி விகாரம் அடையாதது ஆனமையினாலேயே நித்ய விபூதிக்கு நித்யத்வம். ஆகவே எக்குற்றமுமில்லை.

திவ்ய ஸ்தாநமும் நித்ய ஸூரிகளும் ப்ரஹ்மத்துடன் ப்ரளய காலத்திலிருந்தனர் எனின் ''ஸதேவ'' என்ற வாக்யத்திலுள்ள ஏவ என்பதாலும், ஏகமேவ அத்விதீயம் என்பவைகளாலும் விலக்கப்படுபவை யாவை? எனின் ப்ரளய காலத்தில் கர்ம வச்யர்களான பத்த ஜீவர்களுடன் சேர்ந்ததும் அவர்களால் அநுபவிக்கப் படுவதுமான இந்த ப்ராக்ருதமான ப்ரபஞ்சம் இல்லை என்பதே நிஷேதிக்கப்படுகிறது. நித்ய ஸூரிகள் கர்மவச்யர்கள் அல்லரானமையின் அவர்களை இல்லையென்ன முடியாது. நித்யஸூரிகள் ''ஸதாபச்யந்தி ஸூரய:'' என்ற ச்ருதியை அநுஸரித்து எப்போதும் ஸர்வஜ்ஞராக உள்ளனர். அவர்கள் கர்மவச்யர்களுள் அடங்கார். ஆகவே ''ஸதேவ'' என்ற வாக்யத்தால் இவர்கள் ஏற்கத்தக்கவராகார். ஆகவே அப்ராக்ருதமான திவ்ய லோகம் முதலியன இல்லை என ஸித்திக்காது.

மேலும் ''அபஹத பாப்மா, விஜர: விம்ருத்யு: விசோக: விஜிகத்ஸ: அபிபாஸ: ஸத்யகாம: ஸத்ஸயங்கல்ப:'' என்ற வாக்யத்தால் பகவானின் நித்யமான போக்ய போக உபகரணங்கள் ஸித்திக்கின்றன. இந்த ச்ருதியில் ''அபஹதபாப்மா'' என்பதிலிருந்து ''அபிபாஸ:'' என்பது வரையுள்ள பாகத்தால் பரமாத்மாவிடம் பாபம், கிழப்பருவம், மரணம், சோகம், பசி, தாகம் முதலான தோஷங்கள் இல்லை எனப்படுகிறது. இத்தோஷங்களெல்லாம் பரமாத்மாவின் லீலைக்குத் துணைபுரிவதாயுள்ள ப்ரக்ருதி அதன் விகாரமான ப்ராக்ருத பதார்த்தங்கள் அவற்றுடன் தொடர்புகொண்டுள்ள பத்த ஜீவர்கள் முதலியவற்றினிடம் உள்ளன. ஆனல் பரமாத்மாவினிடம் இவை இல்லை என நிஷேதம் செய்த பின் அதே வாக்யம் ''ஸத்யகாம:'' என்ற பதத்தால்

பரமாத்மாவினிடம் நித்யமான போக்ய போகோபரண பதார்த்தங்கள் உள்ளன என்கிறது. பரமாத்மா எந்த எந்த போக்ய போகோபரண பதார்த்தங்களைத் தாம் அநுபவிப்பனவாகவும், அங்ஙனம் அனுபவிக்கத் துணைபுரிவனவாகவும் நினைக் கின்றானோ அவையாவும் ஸத்யங்களாக-நித்யங்களாக-உள்ளன.

இவ்வுலகிலுள்ளதும் ப்ராக்ருதமானதுமான போக்ய போகோபகரண பதார்த்தங்களும் ஸத்யமானவைகளே. சங்கரர் போல் அவை பொய்யானவை என நாம் சொல்வதில்லை. ப்ரமாணங்களால் அவை ஸித்திப்பதால் அவற்றைப் பொய் எனச் சொல்ல முடியாது. ஸத்யமாக இருந்த போதிலும் நித்யமானவை அல்ல. அவை அழிந்து விடுவன.

எந்த பதார்த்தங்கள் ஸ்தாயியாக- நித்யமாக- உள்ளனவோ அவைகளும் ஸத்யம் என்ற சப்தத்தால் வழங்கப்படுகின்றன. இப்படி ஸ்திரமான நித்ய போக்ய போகோபரண பதார்த்தங்கள் பரமாத்மாவிடம் மிகுதியாக உள்ளன. ஆகவே ச்ருதி பரமாத்மாவை ''ஸத்யகாம:'' என வழங்குகிறது. காம்யந்தே இதி- விரும்பப்படுகின்றன என்பதால்- அவை ''காமா:'' எனப்படுகின்றன. ஸத்யா: காமா: யஸ்ய. எவனுடைய (விரும்பப்படும்) பொருள்களெல்லாம் ஸத்யங்களாக அழிவில்லாதனவாக-இருக்கின்றனவோ அவன் ஸத்யகாம: என வழங்கப்படுகின்றான். பரமாத்மா ஸத்யஸங்கல்பனாக இருப்பதால் அவனை அதே ச்ருதி ''ஸத்யஸங்கல்ப:'' என்கிறது. பரமாத்மாவிடம் மிக உயர்ந்ததும் நித்யமானதும் அளவற்றதுமான போக்ய போகோபகரணாதி பதார்த்தங்கள் இருந்தபோதும் பரமாத்மா தமது ஸங்கல்ப மாத்ரத்தாலே-நினைத்தவளவாலேயே- அளவில்லாதனவும் அபூர்வமான வைகளுமான பதார்த்தங்களைப் பெறுவதற்கு சக்தியுள்ளவன் என்பது ஸத்யங்கல்ப சப்தத்தின் அர்த்தமாம்.

நித்யவிபூதியில் சுத்த ஸத்வமான வைகுண்டலோகம் முதலானவை அசேதநங்கள். நித்ய ஸூரிகளும் முக்தர்களும் சேதநர்கள். இவற்றுள் பல பதார்த்தங்கள் ஸ்திரமானவை-அழியாதவை. பல பதார்த்தங்கள் பகவானின் ஸங்கல்பத்துக்கு



ஏற்பத்தோன்றி அழிகின்றவை. இவை நித்ய விபூதியிலுள்ள அஸ்திர பதார்த்தங்கள். இவை அனைத்தும் பகவானின் போகத்தை மிகுவிப்பன. எனவே போகோபகரணங்கள் எனப்படுகின்றன. லீலாவிபூதியிலும் ஸ்திரமாயும் அஸ்திரமாயுமுள்ள சேதந அசேதந பதார்த்தங்கள் உள்ளன. இவைகளும் பகவானின் லீலைக்கு உபகரணங்களே. லீலாவிபூதியில் ப்ராக்ருத பதார்த்தங்கள் அசேதநங்கள். ஸம்ஸாரி ஜீவன்கள் சேதநர்கள் ஸ்திரமானவர். அசேதநங்கள் அஸ்திரங்கள். இவ்விரண்டு விபூதிகளிலும் உள்ள ஸர்வ பதார்த்தங்களின் ஸ்வரூபமும், இருப்பும் செயல்படுகையும் அவற்றின் உட்பிரிவுகளும் பகவானின் ஸங்கல்பத்துக்கு உட்பட்டவை. இது ஸத்ய ஸங்கல்பத்தின் அர்த்தமாம். ஆக திவ்ய ஸ்தாநமும் நித்ய ஸூரிகளும் ச்ருதி ப்ரமாணம் உள்ளவைகளாயின.

## இதிஹாஸ புராணங்களால் திவ்ய ஸ்தாந நித்யஸூரிகளின் ஸித்தி

१४१. इतिहासपुराणयोः वेदोपबृंहणयोश्च अयमर्थः उच्यते —

''तौ तु मेधाविनौ दृष्ट्वा वेदेषु परिनिष्ठितौ ।
वेदोपबृंहणार्थाय तावग्राहयत प्रभुः ॥'' इति;

वेदोपबृंहणतया प्रारब्धे श्रीरामायणे —

''व्यक्तमेष महायोगी परमात्मा सनातनः ।
अनादिमध्यनिधनः महतः परमो महान् ॥
तमसः परमो धाता शङ्खचक्रगदाधरः ।
श्रीवत्सवक्षाः नित्यश्रीः अजय्यः शाश्वतो ध्रुवः ॥''

''शरा नानाविधाश्चापि धनुरायतविग्रहम् ।
अन्वगच्छन्त काकुत्स्थं सर्वे पुरुषविग्रहाः ॥''

''विवेश वैष्णवं धाम सशरीरः सहानुगः ।''

श्रीमद्वैष्णवे पुराणे —

"समस्ताः शक्तयश्चैताः नृप ! यत्र प्रतिष्ठिताः ।
तद्विश्वरूपवैरूप्यं रूपमन्यद्धरेर्महत् ॥"
"मूर्तं ब्रह्म महाभाग ! सर्वब्रह्ममयो हरिः ।"
"नित्यैवैषा जगन्माता विष्णोः श्रीरनपयिनी ।
यथा सर्वगतो विष्णुः तथैवेयं द्विजोत्तम ! ॥"
"देवत्वे देवदेहेयं मनुष्यत्वे च मानुषी ।
विष्णोः देहानुरूपां वै करोत्येषाऽऽत्मनस्तनुम् ॥"
"एकान्तिनः सदा ब्रह्मध्यायिनो योगिनो हि ये ।
तेषां तत् परमं स्थानं यद्वै पश्यन्ति सूरयः ॥"
"कलामुहूर्तादिमयश्च कालः न यद्विभूतेः परिणामहेतुः ।"

महाभारते च —

"दिव्यं स्थानमजरं चाप्रमेयं दुर्विज्ञेयं चागमैर्गम्यमाद्यम् ।
गच्छ प्रभो ! रक्ष चास्मान् प्रपन्नान् कल्पे कल्पे जायमानः स्वमूर्त्या ॥"
"कालस्सपचयते तत्र न कालस्तत्र वै प्रभुः ॥" इति ॥

*141.* பகவானுக்கு திவ்ய மங்கள விக்ரஹம் உண்டு. அவன் திவ்ய லோகமொன்றைத் தமக்கு இருப்பிடமாகக் கொண்டுள்ளான் என்பன போன்றவை வேத வாக்யங்களைக் கொண்டு கீழ் விளக்கப்பட்டது. ஸ்ரீமத் ராமாயணம் மஹாபாரதம் முதலிய இதிஹாஸங்களிலும் ஸ்ரீ விஷ்ணுபுராணம் முதலான புராணங்களிலும் கீழ் விளக்கியவை சொல்லப்பட்டுளன என்பதை தற்போது நிரூபிக்க ஆரம்பிக்கின்றார். மேலும் பகவானுக்கு பூஷணங்களும் ஆயுதங்களும் உண்டு என்பது ச்ருதியில் வெளிப்படையாகச் சொல்லவில்லை. இதிஹாஸ புராணங்களில் அவை அப்படிச் சொல்லப்பட்டுள்ளன என்பதனாலும் இதிஹாஸ புராணங்களில் மேற்கோள்களைக் காண்பிக்கின்றார்.



"தௌ து மேதாவிநௌ" என்பது ஸ்ரீமத் ராமாயண ச்லோகம். ராமாயணம் ராம கதையைக் கூறும் காவ்யமே. அது எப்படி வேதப்பொருள் விளக்க மேற்கோளாகப் பயன்படும்? என்ற ஸந்தேகத்தைப் போக்கிக் கொண்டு, அது காப்பியமன்று வேதத்தின் அர்த்தத்தையே கதை வடிவில் வெளியிடுகிறது என்பதை இந்த ச்லோகத்தால் நிரூபிக்கிறார்.

லவகுசர்களைப் பற்றியது இது. இவ்விரு குழந்தைகளும் நால்வேதக் கருத்துகளையும் தாங்கும் திறனுடைய மதியுடையவர். வேதங்களை அவற்றின் அங்கங்களுடன் ஓதியுள்ளனர் என்று அறிந்தவராதலால் வால்மீகி முனிவர் இவ்விருவருக்கும் வேதோப ப்ருஹ்மணமான வேதக்கருத்தை விளக்குவதான-தமது ராமாயணத்தை உபதேசித்தார் என்பது பொருள். இதனால் ஸ்ரீமத் ராமாயணம் வேதார்த்தங்களை வெளியிடவே அமைக்கப்பட்டது என்பது புலனாயிற்று.

கீழ் வேத வாக்யங்களைக் கொண்டு நிரூபிக்கப்பட்ட கருத்துகளை வெளியிடும் ச்லோகங்களைக் காட்டுகிறார். "வ்யக்த மேஷமஹாயோகீ, தமஸ: பரம:" என்ற இரண்டு ச்லோகங்களும் யுத்த காண்டத்தில் ராவணவதம் ஆனபின் மந்தோதரியால் சொல்லப்பட்டவை. மிக்க சக்தி உடையவரும் ஸநாதநமானவரும் முதல் இடை கடையற்றவருமான அந்த பரமாத்மாவே இவர். மஹான்களான ப்ரஹ்மா, இந்த்ரன்களை விட மிக உயர்ந்தவர். ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கு அப்பாலுள்ள அப்ராக்ருதமான வைகுண்ட லோகத்தில் இருப்பவர். சங்கம், சக்ரம் கதைகளை ஆயுதங்களாகக் கொண்டவராய் உலகைக் காப்பவருமிவரே. இவர் மார்பில் ஸ்ரீவத்ஸம் என்ற மறு இருக்கிறது. விட்டுப்பிரியாத லக்ஷ்மியை மனைவியாகக் கொண்டவர். இவரை எவராலும் ஜெயிக்க முடியாது. இவர் நித்யமானவர் என்பது இவ்விரண்டு ச்லோகங்களின் பொருள்களாம். இதில் "அநாதி மத்யநிதந: சாச்வத: த்ருவ:" என மூன்று பதங்களுள. மூன்றும் நித்யமானவன் என்ற பொருள் உடையனவே. இப்படி ஒரே பொருளுள்ள மூன்று பதங்களைச் சொல்லியுள்ளதன் கருத்து வருமாறு:- முதல் பதம் பகவானின் ஸ்வரூபம் நித்யம் என்பதையும், இரண்டாவது குணங்களுடன் சேர்ந்தே பகவான் நித்யன் என்பதையும் மூன்றாவது

திருமேனியுடன் கூடியனவாகவும் நித்யன் என்பதையும் காட்டுகின்றது. இதனால் பகவானின் ஸ்வரூப குண விக்ரஹங்கள் நித்யங்கள் எனச் சொல்லப்பட்டது. ''தமஸ: பரம:'' என்பதால் ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கு அப்பாலுள்ள அப்ராக்ருதமான ஸ்ரீவைகுண்ட லோகம் காட்டப்பட்டது. ''நித்ய ஸ்ரீ:'' என்பது மனைவியுள்ளமையையும் ''சங்க சக்ரகதாதர:'' என்பது ஆயுதங்கள் உள்ளமையையும் வெளியிட்டன.

ஸ்ரீராமன் ஸ்ரீவைகுண்டத்துக்கு எழுந்தருளுவதை விளக்கும் போதுள்ளன ''சராநாநாவிதா:'' என்பது முதல் ''ஸஹாநுக:'' என்பதுவரையுள்ள மூன்றடிகள். பல்வகைகளான பாணங்களும் நீண்ட உருவம் கொண்ட கோதண்டம் என்ற வில்லும் மனித உருவங்களைத் தாங்கியனவாய் ராமனைப் பின் தொடர்ந்து போயின. ராமனும் தமது உடலுடனும், பின் தொடர்பவர் உடல்களுடனும் விஷ்ணுவினுடையதான தேஜஸ்ஸில் உட்புகுந்தனர் என்பது பொருளாம். இந்த ச்லோகத்தாலும் பகவானின் திவ்யாயுதங்களும், திவ்யஸ்தாநமும் ஸித்திக்கிறது. ஸ்ரீவிஷ்ணு புராணத்திலும் இவை குறிக்கப்பட்டுள்ளன. ''ஸமஸ்தா: சக்தய:'' என்பதிலிருந்து ''ஹரி:'' என்பது வரையுள்ள பகுதியில் சேதந சக்தி, அசேதந சக்தி, கர்மசக்தி முதலான ஸர்வ சக்திகளும் பகவானின் திருமேனியில் ஆயுதங்களாகவும் பூஷணங்களாகவும் விளங்குகின்றன. பகவானின் அவ்வுருவம் உலகிலுள்ள அனைத்து உருவங்களினின்றும் விலக்ஷணமானது. அது அப்ராக்ருதமானது. அது மிகவும் பெரிது. அவ்வுருவம் பகவானுடையது. அப்பகவான் பரிசுத்த ஜீவஸ்ரூபத்துக்கும் ஆத்மாவாக உள்ளான் என்கிறதிது. இதனால் பகவானின் திவ்ய விக்ரஹம் ஸித்திக்கிறது.

''நித்யைவேஷா'' என்பதிலிருந்து ''தநும்'' என்பது வரையுள்ள பாகம் லக்ஷ்மியை வர்ணிப்பதாம். இதுவும் விஷ்ணுபுராணத்ததே. உலகுக்கெல்லாம் தாயானவளும் நித்யையானவளுமான லக்ஷ்மி விஷ்ணுவை விட்டு ஒருபோதும் விலகாள். விஷ்ணு எங்கும் வ்யாபித்து இருப்பதுபோல் இவளும் வ்யாபித்துள்ளாள். விஷ்ணு தேவனாக அவதரித்தால்



இவளும் தேவ தேஹத்தை ஏற்கிறாள். அவன் மனிதனாக அவதரித்தால் இவளும் மனித உருவினள் ஆகிறாள். விஷ்ணு மேற்கொள்ளும் ரூபங்களுக்கேற்பத் தானும் அதற்கேற்ற உருவத்தினள் ஆகின்றாள் என்பது பொருளாம். இவற்றுள் லக்ஷ்மியின் ஸ்வரூபமும், பகவானுடன் அவளுடைய நித்யஸம்பந்தமும் எங்கும் வ்யாபித்துள்ளமையும், பகவானுடன் தாமும் அவதரிப்பதுமாகிய விசேஷக் கருத்துகள் விளக்கப்பட்டுள்ளன.

''ஏகாந்திந:'' என்ற ஸ்ரீவிஷ்ணு புராண ச்லோகத்தால் திவ்ய ஸ்தாநமும் நித்ய ஸூரிகளும் வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளனர். விஷ்ணுவுக்குப் பரமமான ஸ்தாநம் ஒன்றுண்டு. பிறிதொன்றையும் சிந்தியாது ப்ரஹ்மம் ஒன்றையே எப்போதும் த்யானித்துக் கொண்டிருக்கும் யோகிகள் அப்பரமமான ஸ்தாநத்திலுள்ளனர். அந்த ஸ்தாநத்தை நித்யஸூரிகள் எப்போதும் பார்த்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள் என்கின்றதிது. கலா, முஹூர்த்தம் என்பன போன்ற பிரிவுகளைக் கொண்ட காலத்தால் பகவானின் நித்யவிபூதியில் எவ்வித மாற்றத்தையும் செய்ய முடியாது எனச் சொல்லும். ''கலாமுஹூர்த்தாதி'' என்ற வாக்யம் திவ்யஸ்தாநம் நித்யஸூரிகள் இவற்றின் அழிவின்மையைக் காட்டுகிறது.

''திவ்யம் ஸ்தாநம்'' என்ற மஹாபாரத ச்லோகத்தில் நித்யவிபூதி அதன் நித்யத்வம் ஆகியவை வர்ணிக்கப்பட்டுள்ளன. விஷ்ணுவின் திவ்ய ஸ்தாநமாகிற வைகுண்டம் மிக உயர்ந்தது. அதற்கு அழிவில்லை. அளவற்ற பெருமை உடையதது. நம் இந்திரியங்களால் அறியத்தக்கதன்றது. சாஸ்த்ரங்களின் துணைகொண்டு அறியத்தக்கது. என்றென்றுமிருப்பது. அவ்வுலகிற்கு ப்ரபுவாகிய தேவரீர் எழுந்தருளலாம். ஆயின் ஒவ்வொரு கல்பங்களிலும் நீர் உமது திவ்ய மூர்த்தியுடன் அவதாரம் செய்து உம்மை அடைக்கலம் புகுந்த எம்மைக் காக்க வேண்டும். அங்கு காலத்துக்கு எவ்வித சக்தியும் கிடையாது. இங்கு அது வஸ்துக்களை மாற்றுவது போல் அங்கு மாற்ற இயலாது என்பன பொருள்களாம்.

### ப்ரஹ்ம ஸூத்திரத்தால் திவ்யரூப ஸித்தி

१४२. परस्य ब्रह्मणो रूपवत्त्वं सूत्रकारश्च वदति —

''अन्तस्तद्धर्मोपदेशात्'' इति ।

योऽसावादित्यमण्डलान्तर्वर्ती, तप्तकार्तस्वरगिरिवरप्रभः, सहस्रांशुशत-सहस्रकिरणः, गम्भीराम्भःसमुद्भूत- सुमृष्टनाल-रविकरविकसित-पुण्डरीकदल - अमलायतेक्षणः, सुभ्रूललाटः, सुनासः, सुस्मिताधरविद्रुमः, सुरुचिरकोमलगण्डः, कम्बुग्रीवः, समुन्नतांसविलम्बिचारुरूपदिव्यकर्णकिसलयः, पीनवृत्तायतभुजः, चारुतर-आताम्रकरतलानुरक्ताङ्गुलीभिः अलङ्कृतः, तनुमध्यः, विशालवक्षःस्थलः, समविभक्तसर्वाङ्गः, अनिर्देश्यदिव्यरूपसंहननः, स्निग्धवर्णः, प्रबुद्धपुण्डरीकचारुचरणयुगलः, स्वानुरूपपीताम्बरधरः, अमलकिरीट-कुण्डलहारकौस्तुभकेयूर कटकनूपुरोदरबन्धनाद्यपरिमिताश्चर्या - नन्तदिव्यभूषणः, शङ्खचक्रगदाऽसिशार्ङ्गश्रीवत्सवनमालाऽलङ्कृतः, अनवधिकातिशयसौन्दर्याहृताशेषमनोदृष्टिवृत्तिः, लावण्यामृतपूरिताशेषचराचर भूतजातः, अत्यद्भुताचिन्त्यनित्ययौवनः, पुष्पहाससुकुमारः, पुण्यगन्धवासितानन्तदिगन्तरालः, त्रैलोक्याक्रमणप्रवृत्तगम्भीरभावः, करुणानुरागमधुरलोचनावलोकिताश्रितवर्गः पुरुषवरो दरीदृश्यते ॥

स च, निखिलजगदुदयविभवलयलीलः, निरस्तसमस्तहेयः, समस्तकल्याणगुणनिधिः, स्वेतरसमस्तवस्तुविलक्षणः, परमात्मा, परं ब्रह्म, नारायणः - इत्यवगम्यते;

''तद्धर्मोपदेशात्'', ''स एष सर्वेषां लोकानामीशः सर्वेषां कामानाम्'', ''स एष सर्वेभ्यः पाप्मभ्य उदितः'' इत्यादिदर्शनात् ॥

तस्यैते गुणाः, ''सर्वस्य वशी सर्वस्येशानः'', ''अपहतपाप्मा विजरः'' इत्यादि ''सत्यसंकल्पः'' इत्यन्तम्, ''विश्वतः परमं



नित्यम्-विश्वं नारायणं हरिम्'', ''पतिं विश्वस्यात्मेश्वरम्'' इत्यादिवाक्यप्रतिपादिताः ॥

*142. ப்ரஹ்ம ஸூத்ரகாரரான வேதவ்யாஸரும் ''அந்த: தத்தர்ம உபதேசாத்'' என்ற ஸூத்ரத்தால் பகவானுக்கு திவ்யவிக்ரஹம் உண்டு என்கிறார். இது அந்தரதிகரண ஸூத்ரம். ''ய ஏஷ: அந்தராதித்யே ஹிரண்மய: புருஷ: த்ருச்யதே'' என்பது போன்றவை விஷய வாக்யம். ஸூர்ய மண்டலத்தினுள் ஸ்வர்ணமயமான திருமேனியை உடைய புருஷன் ஒருவன் தென்படுகிறான். அவன் கண்கள், ஸூர்ய கிரணத்தால் மலர்ந்த தாமரை இதழ் போன்றிருக்கின்றன என்பது இவ்விஷய வாக்யத்தின் அர்த்தம். இவ்வர்த்தத்தில் ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றது. ஸூர்ய மண்டலத்துள் தோன்றும் புருஷன் ஜீவாத்ம வா பரமாத்மாவா என்று. ஜீவாத்மாதான் என்பது பூர்வ பக்ஷியின் கருத்து. ஏனெனில் ஜீவாத்மா தான் தமது கர்மாவை அநுஸரித்து சரீரத்தை தரிக்கிறான். தாம் செய்த புண்ய பாபங்களை அனுபவிக்கதானே சரீர ஸம்பந்தம் உண்டாகிறது. கர்ம வாஸனையுமில்லாத பகவான் இத்தகைய சரீரத்தை ஏன் தரிக்க வேண்டும்! ஆகவே இவன் ஜீவன்தான் எனச் சொல்ல வேண்டும் என்பது பூர்வபக்ஷம்.*

*இப்பூர்வ பக்ஷத்துக்கு ஸமாதாநமாக வந்ததுதான் ''அந்த: தத்தர்மோபதேசாத்'' என்ற ஸித்தாந்த ஸூத்ரம். அந்த: - ஸூர்யனுள் தென்படும் புருஷன் பரமாத்மாவே. ஏனெனில் தத்தர்மோபதேசாத்'' பரமாத்மாவுக்கு இயல்பான தர்மங்கள் இந்த உபநிஷத்துள் ஓதப்பட்டுள்ளதால் என்பது ஸூத்ரார்த்தம். ஸூர்ய மண்டலத்துள் இருக்கும் புருஷனை தங்கத்தால் செய்த பர்வதத்துக்கு ஸமானமான ஒளியுடையவன். அதிலிருந்து ஆயிரக்கணக்கான கிரணங்கள் வெளிக்கிளம்புகின்றன. ஒவ்வொரு கிரணங்களிலிருந்தும் நூற்றுக் கணக்கான சிறிய சிறிய கிரணங்கள் தோன்றுகின்றன என்று வர்ணிக்கின்றன சாஸ்த்ரங்கள்.*

*''கப்யாஸம்'' என்ற ச்ருதியில் ஆழ்ந்த நீர்நிலையில் தோன்றியதும், பருத்ததண்டுடன் கூடியதும், ஸூர்ய கிரணத்தால் மலர்விக்கப் பட்டதுமான தாமரையின் இதழ்*

போன்ற விசாலமான கண்களை உடையவன் என அவன் வர்ணிக்கப் பட்டுள்ளான். ''கப்யாஸம்'' என்ற ச்ருதி பதத்திற்கு மூன்று வகையான பொருள்களை ஸ்ரீபாஷ்யகாரர் அருளியுள்ளார். கே-ஜலத்தில். அப்யாஸ்தே-இருப்பது என்பது பொருள். ஜலத்தினின்றும் வெளியில் கொணர்ந்த தாமரையினும் ஜலத்திலுள்ள தாமரையின் சோபை மிக்க தன்றோ? அதனால் இப்படி வர்ணிக்கின்றது உபநிஷத்து.

கம்-ஜலத்தை, பிபதி - குடிக்கிறது என்பதால் கபி:'' எனப்படுகிறது. அதாவது தாமரைத் தண்டு என்பது கருத்து. கபௌ - அத்தாமரைத் தண்டில், ஆஸ்தே இதி உள்ளதாததால் கப்யாஸம். தண்டை விட்டுப் பிறிந்த தாமரையினும் தண்டுடனுள்ள தாமரையின் அழகு அதிகம். ஆகவே இப்படி யொருவர்ணனை.

கம்-ஜலத்தை, பிபதி - இழுக்கிறான் என்பதால் கபி சப்தத்தால் ஸூர்யன் சொல்லப் படுகிறான். கபிநா - ஸூர்யனால், ஆஸ்யதே இதி - மலரச் செய்யப் படுவதால் கப்யாஸம் என்பது ''புண்டரீகம்'' என்பதற்கு அடைமொழி. ஆக ''கப்யாஸம்'' என்ற ஒரு சொல்லுக்கு மூவகை அர்த்தம் சொல்லப்பட்டது.

இப்படிப் பொருள் கண்டவர் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர் ஒருவரே. இந்த மூன்று அர்த்தங்களையும் ''கம்பீராம்பஸ் ஸம்பூத'' ஆழ்ந்த ஜலத்தில் தோன்றிய, ''ஸும்ருஷ்டநாள'' - - பருத்த தண்டுடன் கூடிய, ''ரவிகர விகஸித'' ஸூர்ய கிரணங்களால் மலர்விக்கப்பட்ட புண்டரீகம் - தாமரை என்று மூன்று விசேஷணங்களால் மூன்று அர்த்தங்களையும் காட்டியருளினார். இதனால் பகவானின் கண் வர்ணிக்கப்பட்டது.

அழகிய புருவ, நெற்றி மூக்குகளை உடையவன், அழகிய புன் சிரிப்புடன் மிளிரும் பவழம் போன்ற உதடுகளையும், மனதைக் கவரத் தக்கதாய் மென்மையான கன்னங்களையும், சங்கு போன்ற கழுத்தையும் உயர்ந்து தோள்வரை தொங்கும் திவ்ய காதுகளையும், திரண்டு உருண்ட புஜங்களையும் உடைத்தாயிருக்கிறான் என்றும் மிக்க அழகுடையதும், மிகச் சிவந்து முள்ள உள்ளங்கையுடன் சேர்ந்துள்ள விரல்களால் அலங்கரிக்கப்பட்டும். நுண்ணிய இடையுடனும், பரந்த மார்புடனும், ஸமமாக உள்ள அனைத்து அங்கங்களுடனும் வர்ணனைக் கெட்டாத திவ்ய ரூபத்துடனும் ப்ரியமான திருமேனி வர்ணத்துடனும் அன்றலர்ந்த தாமரை போல் அழகிய இரு திருவடிகளுடனும் தமக்கேற்ற பீதாம்பரத்தையும் தரித்துக் கொண்டுள்ளான் என்றும், நிர்மலமான கிரீடம், குண்டலம், ஹாரம், கௌஸ்துபம், கேயூரம், கடகம், கால்சதங்கை, மேல் அரைஞாண்கயிறு முதலிய அளவற்ற ஆச்சரிய திவ்ய ஆபரணங்களை அணிந்துள்ளான் என்றும். சங்கம், சக்ரம், கதை, கத்தி, சார்ங்கம், ஸ்ரீவத்ஸம், வநமாலைகளால் அலங்கரிக்கப் பட்டிருக்கிறானென்றும் அளவற்ற மேன்மை பொருந்திய உறுப்பழகால் அனைத்து உயிரினங்கள் மனதையும், பார்வையையும், தன்வயமாக்கி நிற்கின்றானென்றும், தனது உடலழகாகிய அம்ருதத்தால் ஸகலரின் மனங்களையும் நிறப்பிக் கொண்டு மிகவும் ஆச்சர்யத்தை விளைவிப்பதாய் மனதாலும் நினைக்க வொண்ணாததாய், அழிவற்றதான யௌவனத்துடன் இருக்கிறானென்றும், புஷ்பம் போன்ற புன் சிரிப்பால் மனதிற்கு மிகவும் ப்ரியனாகவும், தமது புண்ய வாசனையால் அனைத்து திசைகளுக்கும் வாசனை ஊட்டிக் கொண்டும், தமது அடிபணிந்தவரனைவரையும் கருணையாலும் அன்பாலும், இனிதாய் உள்ள தம் கடாக்ஷங்களால் அநுக்ரஹித்துக் கொண்டு விளங்குகிறானென்றும் நன்குத் தெரிகின்றது.



அவன் அனைத்துலகின் படைத்தல், காத்தல், அழித்தல்களைத் தமது விளையாட்டாகக் கொண்டுள்ளான்.அவனிடம் எக்கெட்ட குணமுமில்லை. ஸகல கல்யாண குணங்களுக்கும் இருப்பிடமானவன். தன்னைத் தவிர்த்த பிறவஸ்துக்களினும் முற்றிலும் வேறுபட்டவன். இத்தகைய நாராயணனே ஸூர்ய மண்டலத்துள் தோன்றுபவன். அது எப்படி புலப்படுகின்ற தென்றால் உபநிஷத்தில் அவ்விடத்தில் நாராயணனுக்கே உரிய குணங்கள் ஓதப்பட்டுள்ளமையால் புலப்படுகிறது. அவையாவன. ''ஸ ஏஷ:'' என்கிற வாக்யங்கள் அவன் அனைத்து உலகங்களுக்கும் ப்ரபு, எல்லோர் விருப்பங்களையும் நிவைற்றுபவனவன் என்கின்றன. ''ஸ ஏஷ ஸர்வேப்ய:'' என்பது அவனிடம் எத்தகைய கர்ம பந்தமும் ஒட்டுவதில்லை

என்கிறது. மேலும் அவனது குணங்களாக ''ஸர்வஸ்ய வசீ'' என்பது ஸகலத்தையும் தமது ஆளுகைக்கு உள்ளாக்கும் திறனுடையவன், எல்லாவற்றுக்கும் அவனே சேஷீ என்றும், ''அபஹதபாப்மா'' என்பது கர்மஸம்பந்தமற்றவன், மூப்பு முதலியன அவனிடமில்லை என்று காண்பித்து அவன் ஸத்ய ஸங்கல்பன் என முடித்துள்ளது. ''விச்வத: பரமம்'' என்பதும் ''பதிம் விச்வஸ்ய'' என்பவைகளும் இவ்வுலகிலுள்ள ஸகல சேதநரிலும் அவன் உயர்ந்தவன். அவன் நித்யன். அவனே அனைத்தின் அந்தராத்மா, அவன்தான் நாராயணன், அவனே ஹரி, இவ்வுலகம் முழுவதற்கும் அவனே சேஷீ, அவனிலும் உயர்ந்த ஈச்வரன் வேறெவரும் இலர் என்கின்றன. இத்தகைய வாக்யங்களால் இக்குணங்கள் பரமாத்மாவுக்கே உரியனவென ஸித்திக்கிறது. இக்குணங்கள் ஆதித்ய மண்டலத்தில் உள்ள புருஷனுக்குச் சொல்லப்பட்டுள்ளமையால் அவன் பரம புருஷனான நாராயணனே என ஸித்தாந்தம் செய்துள்ளார்.

திவ்ய ரூபம் முதலிய விஷயங்களில் வாக்யகாரத்ரமிட பாஷ்யகாரர்களின் வாக்யங்களும் ப்ரமாணங்களாம்

१४३. वाक्यकारश्चैतत् सुस्पष्टमाह— ''हिरण्मयः पुरुषो दृश्यते' इति, प्राज्ञस्सर्वान्तरस्स्यात् - लोककामेशोपदेशात्- तथोदयात्पाप्मनाम्'' इत्यादिना ॥

तस्य च रूपस्य अनित्यतादि वाक्यकारेणैव प्रतिषिद्धम्; ''स्याद्रूपं कृतकमनुग्रहार्थं तच्चेतसामैश्वर्यात्'' इति, उपासितुः अनुग्रहार्थः परमपुषस्य रूपसंग्रहः इति पूर्वपक्षं कृत्वा, ''रूपं वाऽतीन्द्रियमन्तः करणप्रत्यक्षं तन्निर्देशात्'' इति, यथा ज्ञानादयः परस्य ब्रह्मणः स्वरूपतया निर्देशात् स्वरूपभूता गुणाः, तथा, इदमपि रूपं, श्रुत्या स्वरूपतया निर्देशात् स्वरूपभूतमित्यर्थः ॥

भाष्यकारेण एतद्व्याख्यातम्— ''अञ्जसैव विश्वसृजो रूपम्, तत्तु न चक्षुषा ग्राह्यम्, मनसा त्वकलुषेण साधनान्तरवता गृह्यते, ''न चक्षुषा



गृह्यते, नापि वाचा, मनसा तु विशुद्धेन'' इति श्रुतेः; न हि अरूपाया देवताया रूपमुपदिश्यते, यथाभूतवादि हि शास्त्रम्; ''महारजनं वासः'', ''वेदाहमेतं पुरुषं महान्तम्—अदित्यवर्णं तमसः परस्तात्'' इति प्रकरणान्तरनिर्देशाश्च साक्षिणः'' इत्यादिना ॥

''हिरण्मय इति रूपसामान्यात् चन्द्रमुखवत्'', ''न मयडत्र विकारमादाय प्रयुज्यते, अनारभ्यत्वादात्मनः'' इति ॥

यथा, ज्ञानादिकल्याणगुणानन्त्यनिर्देशात् अपरिमित कल्याणगुणविशिष्टं परं ब्रह्मेत्यवगम्यते;, एवम्, ''आदित्यवर्णम्'', ''पुरुषम्'' इत्यादिनिर्देशात्, स्वाभिमतस्वानुरूपकल्याणतमरूपः, परब्रह्मभूतः पुरुषोत्तमो नारायण इति ज्ञायते; तथा, ''अस्येशाना'', ''ह्रीश्च ते लक्ष्मीश्च पत्न्यौ'', ''सदा पश्यन्ति सूरयः'', ''तमसः परस्तात्'',''क्षयन्तमस्य रजसः पराके'' इत्यादिना पत्नीपरिजनस्थानादीनां निर्देशादेव तथैव सन्तीत्यवगम्यते । यथाऽऽह भाष्यकारः- ''यथाभूतवादि हि शास्त्रम्'' इति ॥

एतदुक्तं भवति — यथा ''सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'' इति निर्देशात्, परमात्मस्वरूपम् समस्तहेयप्रत्यनीक - अनवधिकानन्दैकतानतया अपरिच्छेद्यतया च सकलेतरविलक्षणम्; तथा, ''यस्सर्वज्ञः सर्ववित्'', ''पराऽस्य शक्तिर्विविधैव श्रूयते स्वाभाविकी ज्ञानबलक्रिया च'', ''तमेव भान्तमनुभाति सर्वं तस्य भासा सर्वमिदं विभाति'' इत्यादिनिर्देशात्, निरतियासंख्येयाश्च गुणाः सकलेतरविलक्षणाः ॥ तथा, ''आदित्यवर्णम्'' इत्यादिनिर्देशात्, रूपपरिजनस्थानादयश्च सकलेतरविलक्षणाः, स्वासाधारणाः, अनिर्देश्यस्वरूपस्वभावाः इति ॥

*143. வாக்ய காரரும் இவ்வர்த்தத்தைச் சொல்லியுள்ளார். ஹிரண்மய: புருஷ: த்ருச்யதே இதி ப்ராஜ்ஞ: ஸர்வாந்தர: ஸ்யாத் லோககாம உபதேசாத் ததோதயாத் பாப்மநாம் என்பது அவர்*

வாக்யம். ஸூர்ய மண்டலத்தில் ஸ்வர்ணத்துக்கு ஸமாநமான திருமேனியை உடைய புருஷன் புலப்படுகிறான். அவன் அனைத்துள்ளும் அந்தராத்மாவாக உள்ளவனும் ஸர்வஜ்ஞனு மான பரமாத்மாதான். ஏனெனின் அவன் ஸகல போகங்களுக்கும் ஈசன் என்றும் எல்லாப் பலன்களுக்கும் ஈசன் என்றும், எப்பாபமுமற்றவன் என்றும், வர்ணிக்கப் பட்டுள்ளான். இத்தகையவன் பரமாத்மா ஒருவனே. பரமாத்மாவின் திருமேனி அப்ராக்ருதமானது. ஆகவே அதைத்தான் இங்கு உபநிஷத் இப்படி வர்ணித்துள்ளது. சரீரம் உடையவனாக இருப்பதால் மட்டும் அவன் ஜீவன் ஆகமாட்டான். ஜீவனிடம் மேற்சொன்ன குணங்கள் பொருந்தா. பரமாத்மாவுக்கும் சரீரம் உண்டு. ஆனால் அது அப்ராக்ருதமானது. நித்யமானது. வாக்யகாரரும் ஸ்யாத் ரூபம் என்பதால் பகவான் உபாஸகர்களை அனுக்ரஹிப்பதற்காக ஸ்வதந்த்ர சக்தியால் அநித்ய சரீரத்தை மேற் கொண்டிருப்பரோ எனப் பூர்வ பக்ஷம் செய்து ''ரூபம் வா'' என்பதால் பரமாத்மாவின் சரீரம் அப்ராக்ருதமாயும், திவ்யமாயும், நித்யமாயும் கண்களுக்குப் புலப்படாததாயும், பரிசுத்தமனதால் மட்டும் காணத்தக்கதாயு முள்ளது என ஸித்தாந்தம் செய்துள்ளார். ஜ்ஞாநம் முதலிய குணங்கள் எப்படி பகவானின் ஸ்வரூப நிரூபக தர்மமாக இருப்பதால் அவனது ஸ்வாபாவிகமான - இயற்கையான - குணம் ஆகின்றதோ அதேபோல் திவ்ய ரூபமும் அவன் ஸ்வரூப நிரூபக தர்மமே. ஆகவேதான் அது அவனுக்கு ஸ்வாபாவிக மாகின்றது எனக் கூறியுள்ளார்.

வாக்யகாரரின் வாக்யத்துக்கு பாஷ்யமிட்ட த்ரமிட பாஷ்யகாரர் ஜகத் காரணனான பரமாத்மாவின் ஸ்வரூபம் ஸ்வாபாவிகமே. மானிடர் கண்களுக்கு இது புலப்படாது. பரிசுத்தமானதும் த்யாநம் முதலிய ஸாதநங்களுடன் சேர்ந்த மனதால் க்ரஹிக்க முடியும். இதற்கு நசக்ஷுஷா மநஸா து என்பன போன்ற ச்ருதிகள் ப்ரமாணங்களாம். உபநிஷத்துகள் பரமாத்மாவின் ரூபத்தை வர்ணிக்கின்றன வாகையால் அவனுக்கு ரூபம் உண்டு என்பது நிச்சயம். இல்லாத உருவத்தை சாஸ்த்ரம் வர்ணிக்கின்றது எனச் சொல்ல முடியாது.



அப்படியிருந்தால் சாஸ்த்ரம் அப்ரமாணம் ஆகிவிடும். உள்ளதை உள்ளபடியே வர்ணிப்பதுதான் சாஸ்த்ரத்தின் கார்யமாம்.

வெவ்வேறு இடங்களிலுள்ள வாக்யங்களும் இதற்கு ஸாக்ஷிகள் ஆகின்றன. ''மஹா ரஜநம் வாஸ: வேதாஹ மேதம் ஆதித்யவர்ணம்'' முதலான வாக்யங்கள் ஸாக்ஷிகளாகின்றன. பகவானின் ரூபம் அழகாக இருக்கின்றது. மஹாரஜதம் என்ற வர்ணத்தில் நனைக்கப்பட்ட வஸ்த்ரம் போலுள்ளார். ப்ரக்ருதிக்கு அப்பாலுள்ளவரும், ஸூர்யனைப்போல் ஒளிர் வருமான மஹா புருஷனை நானறிவேன் என்கின்றன இவை. இவ்வாக்யங்களால் பகவானுக்கு திவ்ய விக்ரஹம் ஸித்திக்கிறது. இப்ப்ரமாணங் களுக்கு ஏற்ப ஆதித்ய மண்டலத்துள்ள புருஷனை பரமாத்மாவாகத்தான் எண்ணவேண்டும்.

த்ரமிட பாஷ்யகாரரும் பின்வருமாறு சொல்கிறார். அந்தராதித்ய வித்யையில் புருஷனை ஹிரண்மயன் எனச் சொல்லியிருப்பது பரமாத்மாவின் விக்ரஹம் ஸ்வர்ணம் போன்ற ஒளியுடையது என்ற பொருளிலேயே. சந்த்ரமுகம் என்றால் எப்படி முகம் சந்த்ரனைப்போல் மகிழ்ச்சி தருவதாயுள்ளது எனப்பொருள் கொள்கின்றோமோ அப்படியேதான் இங்கும் கொள்ளவேண்டும். பகவானின் திருமேனி ஸ்வர்ணத்தால் செய்யப்பட்டது எனப் பொருள் கொள்ளக் கூடாது. ஏனெனில் பகவானின் திருமேனி உண்டாவதில்லை. அது நித்யமானது என்பதால். இப்படிச் சொல்லி பகவானின் விக்ரஹம் அப்ராக்ருதம் என்றும் நித்யமான தென்றும் ஸித்தாந்தம் செய்துள்ளார் த்ரமிட பாஷ்யகாரர். ஜ்ஞாநபலாதி எண்ணற்ற குணங்களைச் சொல்லியிருப்பதால் பரப்ரஹ்மம் எப்படி அநந்த கல்யாண விசிஷ்டமாக எண்ணப்படுகிறதோ அப்படியே ''ஆதித்ய வர்ணம் புருஷம்'' எனச் சொல்லியிருப்பதால் பகவானான நாராயணன் தமது விருப்பத்துக்கு ஏற்ற திவ்யவிக்ரஹத்துடன் கூடியுள்ளான் என்பதும் எண்ணப்படுகிறது.

இதுபோல் வேதத்தில் பகவானின் பத்நீ, பரிஜநங்கள், திவ்ய ஸ்தாநம் முதலியவற்றுக்கும் வர்ணனையுள்ளது. ''அஸ்யேசாநா, ஹ்ரீ: ஶ்சதே என்ற ச்ருதிகள் பகவானுக்கு பத்நி உள்ளமையையும் ''ஸதா பச்யந்தி'' என்ற ச்ருதி நித்யஸூரிகணங்கள் பரமபதஸ்தாநத்தை ஸதாபார்த்துக் கொண்டிருக்கிறார்கள் என்பதையும் தெரிவிக்கின்றன. ''தமஸ: பரஸ்தாத் க்ஷயந்தமஸ்ய'' என்ற ச்ருதிகளால் பகவான் ப்ரக்ருதி மண்டலத்துக்கும் அப்பால் வஸிக்கிறார் என்பதும் பகவானுக்கு திவ்ய ஸ்தாநம் உண்டு என்பதும் ஸித்திக்கின்றன. சாஸ்த்ரம் உள்ளதை உள்ளபடியே வர்ணிக்குமேயன்றி இல்லாததைத் தெரிவிக்காது. அப்படிச் செய்தால் சாஸ்த்ரம் அப்ரமாணமாகிவிடும். ஆகவே வேத சாஸ்த்ரம் தெரிவித்துள்ள யாவற்றையும் உண்மை என்றே கொள்ள வேண்டும். சாஸ்த்ரம் தெரிவிக்கும் கருத்துகள் பின்வருமாறு. பரமாத்மாவின் ஸ்வரூபம் ஸகல ஹேயஸம்பந்தம் அற்றதாயும், எல்லையற்ற ஆநந்தத்தின் இருப்பிடமாயும், தேசம் காலம் வஸ்து போன்ற எவ்வித அளவிற்கும் உட்படாததாயும் இருப்பதால் ஏனைய வஸ்துக்கள் எல்லாவற்றிலும் அது விலக்ஷணமானது என்று எப்படி ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம என்ற ச்ருதியால் அறிகின்றோமோ, அப்ப்ரஹ்மத்தின் குணங்கள் எல்லையும், எண்ணிக்கையும் அற்றவை என்றும், பிறவஸ்துக்களிடமுள்ள குணங்களைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமானவ என்றும் ''ய: ஸர்வஜ்ஞ: பராஸ்ய சக்தி:, தமேவ பாந்தம்'' என்ற ச்ருதிகளிலிருந்து நாம் எப்படி அறிகின்றோமோ, அப்படியே ''ஆதித்யவர்ணம்'' என்பது போன்ற ச்ருதிகளிலிருந்து பகவானுக்கு ரூபம், பரிஜநங்கள், ஸ்தாந விசேஷம் முதலியனவுமுண்டு என்பதும், இவையாவும் ஏனைய வஸ்துக்களில் காணப்படும் ரூபம் முதலிய வற்றைக் காட்டிலும் விலக்ஷணமானவை என்றும் இவையாவும் அவன் ஒருவனுக்கே அஸாதாரணமானவை என்றும், இவற்றின் ஸ்வரூபமும், ஸ்வபாவமும், எவ்விதத்தாலும் நம்மால் இத்தன்மையதெனக் குறிப்பிட முடியாதவை என்றும் அறிகிறோம்.



### சப்தத்திலுள்ள போதகத்வசக்தி இயற்கையானது

१४४. वेदाः प्रमाणं चेत्, विध्यर्थवादमन्त्रगतं सर्वम् अपूर्वम् अविरुद्धम् अर्थजातं यथावस्थितमेव बोधयन्ति । प्रामाण्यं च वेदानां, ''औत्पत्तिकस्तु शब्दस्यार्थेन सम्बन्धः'' इत्युक्तम् तथा, अग्निजलादीनां औष्ण्यादिशक्तियोगः स्वाभाविकः, यथा च चक्षुरादीनां इन्द्रियाणां बुद्धिविशेषजननशक्तिः स्वाभाविकी; तथा, शब्दस्यापि बोधकत्वशक्तिः स्वाभाविकी ॥

न च हस्तचेष्टादिवत् सङ्केतमूलं शब्दस्य बोधकत्वम् इति वक्तुं शक्यम्, अनाद्यनुसन्धानाविच्छेदेऽपि सङ्केतयितृपुरुषाज्ञानात् । यानि सङ्केतमूलानि, तानि सर्वाणि साक्षाद्वा परपरया वा ज्ञायन्ते ॥

न च देवदत्तादिशब्दवत् कल्पयितुं युक्तम्; तेषु च साक्षाद्वा परंपरया वा संकेतो ज्ञायते; गवादिशब्दानां तु अनाद्यनुसन्धानाविच्छेदेऽपि सङ्केताज्ञानादेव बोधकत्वशक्तिः स्वाभाविकी ॥

अतः अग्न्यादीनाम् औष्ण्यादिशक्तिवत्, इन्द्रियाणां बोधकत्वशक्तिवच्च, शब्दस्यापि बोधकत्वशक्तिः आश्रयणीया ॥

ननु च इन्द्रियवत् शब्दस्यापि बोधकत्वं स्वाभाविकम्; संबन्धग्रहणं बोधकत्वाय किमिति अपेक्षते? लिङ्गवत् इत्युच्यते; यथा, ज्ञातसंबन्धनियमं धूमादि अग्न्यादिविज्ञानजनकम्; तथा ज्ञातसंबन्धनियमः शब्दोऽपि अर्थविशेषबुद्धिजनकः ॥

एवं तर्हि, शब्दोऽपि अर्थविशेषस्य लिङ्गमिति अनुमानमेव स्यात्; नैवम् - शब्दार्थयोः संबन्धः - बोध्यबोधकभाव एव; धूमादीनां तु संबन्धान्तरमिति, तस्य संबन्धस्य ज्ञानद्वारेण बुद्धिजनकत्वमिति विशेषः ॥

एवं गृहीतसंबन्धस्य बोधकत्वदर्शनात्, अनाद्यनुसन्धानाविच्छेदेऽपि सङ्केताज्ञानात् बोधकत्वशक्तिरेवेति निश्चीयते ॥

*144.* வேதத்திலுள்ள விதி வாக்யங்களாலும், அர்த்த வாதங்களாலும், மந்த்ரங்களாலும் விளக்கப்படும் அபூர்வமான அர்த்தமானது. ப்ரத்யக்ஷம் முதலிய ப்ரமாணங்களுடன் விரோதியாமல் இருக்குமேல் அவை ஸத்யமானவை என ஒத்துக்கொள்ள வேண்டியவையே. வேதம் ஸத்யமான அர்த்தத்தைதான் விளக்கும். இதுபோன்ற அர்த்தத்தை விளக்கினால்தான் வேதம் பயன் உடையதாம். ப்ரத்யக்ஷாதி ப்ரமாணங்க்ளால் ஏற்கெனவே ஸித்தித்துள்ள அர்த்தங்களை விளக்குமேல் வேதங்களுக்கு ''அநுவாதத்வம்'' கூறியதைக் கூறல் - என்ற தோஷம் உண்டாம். மேலும் ப்ரத்யக்ஷத்தாலே நாங்கள் இதை அறிந்து கொள்வோம். வேதங்கள் எதற்கு வேண்டும்? என மக்கள் கேழ்க்கத் தொடங்குவர். ப்ரத்யக்ஷாதி ப்ரமாணங் களால் ஸித்திக்காதனவாயும், வேறு ப்ரமாணங்களால் அழிக்க முடியாதனவுமான அர்த்தங்களை விளக்கினால்தான் வேதங்களுக்கு ப்ராமாண்யமும் ஸார்த்த கத்வமும் - பொருளுடையுமையும் - ஸித்திக்கும.

பூர்வ மீமாம்ஸையில் ஜைமிநி மஹர்ஷி ''ஔத்பத்திகஸ்து சப்தஸ்ய அர்த்தேந ஸம்பந்த: என்ற ஸூத்ரத்தால் வேதங்களுக்கு ப்ராமாண்யத்தை ஸ்தாபித்துள்ளார். சப்தத்துக்கு அர்த்தத்துடன் உள்ள தொடர்பு இயற்கையானது என்பது இதன் பொருள். எப்படி அக்நி ஜலம் முதலிய வற்றுக்கு உஷ்ணம் சைத்யம் முதலிய சக்திகளோடு ஸம்பந்தம் இயற்கையாகவே இருக்கின்றதோ, கண் முதலான இந்த்ரியங்களுக்கு அறிவை உண்டு பண்ணும் சக்தி இயற்கையாக உள்ளதோ, அப்படியேதான் சப்தத்திலுள்ள அதன் அர்த்தத்தை விளக்கும் சக்தியும் இயல்பாகவே உள்ளது.

சிலர் இங்கு ஓர் ஆக்ஷேபம் செய்கின்றனர். அது வருமாறு. கைகளைப் பலவகைகளில் அசைக்கின்றோம். அவ்வசைவு சிற்சில அர்த்தங்களின் ஜ்ஞாநத்தை உண்டுபண்ணுகிறது. இப்படி உண்டுபண்ணுவதாலேயே அந்த அர்த்தத்தை போதிக்கும் சக்தி அந்த அசைவுக்கு இயற்கையாகவே உண்டு என ஏற்றுக் கொள்வதில்லை. ஏனெனில் ஒரு சிலர் செய்து கொண்ட ஸங்கேதத்துக்குக் கேற்ப அவை அவை அந்தந்த அர்த்தங்களை போதிக்கின்றனவே யன்றி இயல்பாயன்று.



அதேபோல் சப்தங்களும் ஸங்கேததத்தாலேயே தத்தம் பொருள்களை போதிக்கின்றன என ஏன் கொள்ளக்கூடாது? என்பதே அது. இதற்குப் பதில் வருமாறு.

ஸங்கேதத்தால் எங்குப் பொருள் போதிக்கப் படுகிறதோ அங்கு அப்பொருள் ஒரு சிலர் ஒன்று கூடி செய்து கொண்ட ''குறி'' என்பதை யாவருமறிவர். சப்தமும் அப்படி ஸங்கேதத்தால் பொருள் உணர்த்துமாயின் அந்த ஸங்கேதத்தை முதலில் செய்து வைத்த புருஷனின் அறிவு இருக்க வேண்டும். அது இல்லை. ஸங்கேதத்தைக் கற்பித்த மனிதனின் பெயர் மறந்து போயிற்று என்பதற்குமில்லை. வெகு காலத்துக்கு முன்பிருந்தே சொற்கள் வழங்கப்பட்டு வருகின்றன. மக்களும் பொருள்களைப் புரிந்து கொண்டுள்ளனர். பொருள் எப்படி வெகு காலமாகத் தொடர்ந்து அறியப்பட்டு வருகின்றனவோ அப்படியே ஸங்கேதம் செய்தவர் ஒருவர் இருந்திருப்பின் அவரைப் பற்றிய அறிவும் தொடரவே செய்யும். பல ஆயிரம் ஆண்டுகளுக்கு முன் இயற்றப்பட்ட முதல் ராமாயண கர்த்தாவான வால்மீகி, அதேபோன்ற திருவாய்மொழியின் கர்த்தாவான நம்மாழ்வார், காளிதாஸன், போஜன், பவபூதி என்றிப்படிப் பலபல கர்த்தாக்களின் ஜ்ஞாநத்தோடுதான் அவரவரியற்றிய நூல்களை ஓதிவருகின்றனர். அதோபோல் இங்கும் சப்தங்களுக்கு ஸங்கேதத்தைக் கற்பித்தவனொருவன் இருப்பின் அவன் பெயரும் தொடரவே செய்யும். அப்படி எவருக்கும். தோன்றவில்லை. ஆகவே சப்தம் ஸங்கேதத்தைப் பற்றி பொருளை விளக்கவில்லை. இயற்கையாகவே பொருளை விளக்குகின்றது என்பதுத் தென்றென விளங்குகிறது.

மற்று மோர் ப்ரச்னை தற்போது. உலகில் தாய் தந்தையர் தம் மக்களுக்கு தேவதத்தன், யஜ்ஞதத்தன் போன்ற பெயரைச் சூட்டுகின்றனர். இப்பெயர் அக்குழந்தை ஒன்றையே குறிக்கும் என்ற ஸங்கேதத்துடன் அவர் வைக்கின்றனர். அதேபோல் அப்பெயர் அதற்குரிய ஒருவனையே குறிக்கிறது. அதேபோல் எல்லா சப்தங்களும் ஸங்கேத்தால் போதிப்பனவாக ஏன் கருதக் கூடாது? என்பதே அது. ஏற்கெனவே இதற்குப் பதில் சொல்லியாயிற்று. எங்கு ஒரு சப்தம் ஸங்கேதத்தின் அடிப்படையில் ஒரு அர்த்தத்தை போதிக்கின்றதோ அங்கு அந்த

ஸங்கேதத்தைக் கற்பித்தவனைத் தானாகவோ பிறர் மூலமாகவோ அறிந்தே தீருவர். மனிதன், பசு, பறவை, போன்ற சப்தங்களின் பொருள் அநாதிகாலம் தொட்டே ஒரேமாதிரியாகவே அறியப்பட்டு வந்தபோதிலும் ஸங்கேதத்தைக் கற்பித்தவனை அறியவில்லை. ஆகவே சப்தங்களின் அர்த்தத்தைப் புலப்படுத்தும் சக்தியும், கண் முதலான இந்த்ரியங்களுக்கு ஒரு அறிவை உண்டு பண்ணும் சக்தியும் எப்படி இயற்கையானதோ, அப்படியே சப்தத்துக்கும் அர்த்தத்தை போதிக்கும் சக்தி இயல்பானதே.

இந்த்ரியங்களைப்போல் சப்தங்களுக்கும் அர்த்தத்தை போதிக்கும் சக்தி ஸ்வாபாவிகம் எனின் சப்தங்களுக்கு ஸம்பந்த ஜ்ஞாநம் தேவைப்படக் கூடாது. உதாஹரணத்தால் விளக்குதும். கண்முதலான இந்த்ரியம் ஒரு பொருளுடன்தொடர்பு கொண்ட உடனே அப்பொருளின் அறிவை உணர்த்துகின்றன. பொருளுக்கும் இந்த்ரியத்துக்கும்உள்ள ஸம்பந்தத்தை அறியாவிடில் அப்பொருளின் உணர்வை இந்த்ரியம் உண்டாக்குவதில்லை என்ற நிலை இந்த்ரியங்கள் விஷயத்தில் இல்லை. ஸம்பந்தத்தை அவன் அறிவானா? அறியானா? என்ற ப்ரச்னை இன்றியே இந்த்ரியம் பொருளுடன் ஸ்ம்பந்தித்த உடன் அதன் அறிவை உண்டாக்கிவிடுகின்றது. இதனால் இந்த்ரியங்களுக்கு ஜ்ஞாநத்தை உண்டுபண்ணும் சக்தி ஸ்வாபாவிகம் - இயற்கையானது - என்பது அறியப்படுகிறது.

அதேபோல் சப்தத்துக்கும் அர்த்தத்தை போதிக்கும் சக்தி இயற்கையாக இருக்குமேல் சப்தத்தைச் சொன்னவுடன் அதன் அர்த்தத்தை அனைவரும் புரிந்து கொள்ள வேண்டும். அப்படிப் புரிந்து கொள்ள வில்லையே. நமக்குத் தெரிந்த பதத்துக்குத்தான் அர்த்தம் புரிகின்றதேயன்றி தெரியாததற்குப் பொருள் தெரியவில்லையே! ஒரு சப்தத்துக்கு உரிய அர்த்தத்தை ஒருவன் புரிந்து கொள்ள வேண்டு மென்றால் அந்த சப்தத்துக்கும் அதன் அர்த்தத்துக்கு முள்ள போத்ய போதகபாவ - அறிந்து கொள்ளப் படுதல், அறிவித்தல் - என்ற ஸம்பந்தத்தை தெரிந்து கொள்ள வேண்டும் என்பது இதனால் விளங்குகின்றதன்றோ ! எந்த மனிதன் இந்த சொல் இவ்வர்த்தத்தைச் சொல்வது, இவ்வர்த்தம் இச் சொல்லால் சொல்லப்படுவது என்ற சப்த



அர்த்தங்களுக்குள்ள வாச்ய வாசகபாவ ஸம்பந்தத்தை அறிந்துள்ளானோ அவனுக்கே சொல் அர்த்தத்தை போதிக்கிறது. பிறருக்குப்பொருளை சொல் விளக்குவதில்லை. இதனால் சப்தத்திலிருந்து பொருளை அறிந்து கொள்ள வேண்டு மென்றால் சப்தத்துக்கும் அர்த்தத்துக்கும் உள்ள ஸம்பந்த ஜ்ஞாநம் ஆவச்யகம் என்று தெரிகின்றது. ஆகவே சப்தத்துக்கு அர்த்ததை போதிக்கும் சக்தி இயற்கையானதில்லை என்ற முடிவுக்கு வரவேண்டியுள்ளது எனின் இதற்குச் சமாதாநம் பின் வருமாறு.

கண் முதலான இந்த்ரியங்களுக்கு ப்ரத்யக்ஷத்தை உண்டுபண்ணும் சக்தி இயற்கையாகவே உள்ளது என்பதில் எவற்கும் ஆக்ஷேபமில்லை. அப்படி இருந்தபோதிலும் அதில் ப்ரகாசத்தின் துணை இன்றியமையாததாக இருக்கிறது. வெளிச்சத்திலுள்ள வஸ்துக்களின் விஷயத்தில்தான் கண்ணால் அறிவை உண்டுபண்ண முடியுமேயன்றி இருளிலுள்ள வஸ்துக்களின் ஜ்ஞாநத்தை உண்டு பண்ணமுடியாது. ஆகவே வெளிச்சத்தின் துணை அத்யாவச்யகமாக எண்ணப் படுகிறது. இதனால் கண்ணில் இயல்பாயுள்ள, பொருளை உணர்த்தும் சக்தியில், எக்குறையு முண்டாவதில்லை. அதேபோல்தான் இங்கும் கொள்ள வேண்டும். ஸம்பந்த ஜ்ஞாநத்தின் தேவை இருந்தபோதும் சப்தத்தில் போதிக்கும் சக்தி இயல்பாகவே உள்ளது. அநுமாநத்தில் ஹேது, ஸாத்யத்தின் ஜ்ஞாநத்தை உண்டு பண்ணுகின்றது எனக் கருதப்படுகின்றது. ஸாத்யத்தின் ஜ்ஞாநம் உண்டாவதற்குக் காரணமாக ஹேது இருப்பதால்தான் அதற்கு ''ஹேது'' என்ற பெயரே உண்டாயிற்று. ஹேது விற்கு ஸாத்யத்தை நினைவூட்டும் சக்தி ஸ்வாபாவிகமாக இருந்த போதிலும் அநுமாநத்தில் இவ்விரண்டின் ஸம்பந்த ஜ்ஞாநம் கட்டாயம் வேண்டும் என எண்ணப்படுகிறது. ஹேதுவிற்கும் ஸாத்யத்துக்கும் உள்ள ஸம்பந்தம் வ்யாப்ய வ்யாபகபாவ ஸம்பந்தம் எனப்படும். ஹேது ஸாத்யத்திலும் வ்யாப்யம். ஸாத்யம் ஹேதுவுக்கு வ்யாபகம். எங்கு எங்கு ஹேது இருக்குமோ அங்கங்கெல்லாம் ஸாத்யம் இருக்கும். புகை என்ற ஹேதுவைக் கொண்டு அங்கு புகை உள்ளதால் (கண்ணுக்குப் புலப்படாத) நெருப்பு உள்ளது என ஸாதிக்கிறோம்.

ஹேதுவான புகை இருக்கும். இடங்களிலெல்லாம் நெருப்பும் இருந்தே தீரும். ஆகவே ஹேது வ்யாபகமாயிற்று. ஆனால் ஸாத்யமான நெருப்பு இருக்குமிடம் எல்லாம் புகை இருக்க வேண்டும் என்ற நியமம் இல்லை. பழுக்கக் காய்ச்சிய இரும்பில் நெருப்பு உள்ளது. ஆனால் புகை இல்லை. ஆகவே ஹேது வ்யாப்யம் ஆயிற்று. ஹேது உள்ள இடங்களிலெல்லாம் ஸாத்யம் இருப்பது வ்யாபகம். ஸாத்யம் இருக்கும் இடத்தில் ஹேது இல்லாமை வ்யாப்யம். குறைந்த இடத்திலிருப்பது வ்யாப்யம் எல்லா இடங்களிலும் இருப்பது வ்யாபகம். இந்த வ்யாப்ய வ்யாபகபாவ ஸம்பந்தம், ஹேதுவிற்கும் ஸாத்யத்துக்கு முள்ள கார்யகாரண பாவம் முதலிய வற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டே எழும். ஹேதுவுக்கும் ஸாத்யத்துக்கும் இடையே உள்ள ஸம்பந்த நியமம்தான் ''வ்யாப்தி'' எனப்படுகிறது. இந்த வ்யாப்தி ஜ்ஞாநம் பிறந்த பின்பே ஹேது, ஸாத்யத்தின் ஜ்ஞாநத்தை உண்டாக்கும் இல்லையேல் உண்டாக்காது.

இதேபோல்தான் இங்கும் எண்ண வேண்டும். சப்தத்திலுள்ள போதகத்வ சக்தி ஸ்வாபாவிகமானதே. இருப்பினும் அநுமாநத்தில் எப்படி ஹேதுவின் ஸம்பந்த ஜ்ஞாநம் தேவைப்படுகிறதோ அப்படியே இங்கும் ஸம்பந்த ஜ்ஞாநத்தின் தேவை வேண்டியதே. இதனால் சப்தத்துக்குள்ள போதகத்வ சக்தி ஸ்வாபாவிகமாக உள்ளது என்பதில் எக்குறையும் ஏற்படுவதில்லை.

இப்படிச் சொல்லின் ஓர் ஸந்தேஹம் எழுகின்றது சப்தம் ஹேதுவைப்போல் ஸம்பந்த ஸ்ஞாநத்தின் துணைகொண்டே பொருளை போதிக்குமேல் சப்தத்தை ''அநுமாநம்'' என்ற ப்ரமாணத்திலேயே சேர்த்துவிடலாமே! சப்தத்தை தனித்த ப்ரமாணமாக ஏன்கொள்ள வேண்டும்? எனறு, எனக் கூறின் இதற்கு விடை வருமாறு.

அநுமாந ப்ரமாணத்தில் ஸாத்யத்துக்கும், ஹேதுவிற்கும் இடையே, ஜ்ஞாப்ய ஜ்ஞாபகபாவ ஸம்பந்தம் என்றொரு ஸம்பந்தமுளது, ஸாத்யம் = ஜ்ஞாப்யம் = ஜ்ஞாபகப் படுத்தப்படுவது. ஹேது = ஜ்ஞாபகம் = ஜ்பாகப்படுத்துவது.



இதை போத்ய போதகபாவம் எனவும் சொல்லலாம். ஹேதுவுக்கும் ஸாத்யத்துக்கும் இடையே உள்ள வ்யாப்ய வ்யாபக ஸம்பந்தம், அறிந்தபின்பே இந்த போத்ய போதகம் கார்யகரமாம். வ்யாப்ய வ்யாபக ஸம்பந்தமும் கார்ய காரணம் போன்ற பிறஸம்பந்தத்தை அறிந்தபின்பே தெரிந்து கொள்ளமுடியும்.

ஆகவே வ்யாப்ய வ்யாபகபாவ ஸம்பந்தத்தையும் அதற்கு மூலமான கார்யகாரணபாவ ஸம்பந்தம் போன்ற ஸம்பந்தங்களையும் அறிந்த பின்புதான் ஹேது, ஸாத்யத்தின் ஜ்ஞாநத்தை உண்டு பண்ணும், இல்லையேல் உண்டு பண்ணாது என, அநுமாநத்தில் எண்ணப்படுகிறது. ஆனால் சப்த ப்ரமாணத்தில் பிற ஸம்பந்தங்களின் ஜ்ஞாநம் தேவைப்படுவதில்லை. போத்ய போதகபாவ ஸம்பந்த ஜ்ஞாநத்தின் தேவை மட்டுமே உள்ளது. ஆகவே போத்ய போதகபாவ ஸம்பந்தம், வ்யாப்ய வ்யாபக ஸம்பந்தம் போன்ற ஸம்பந்தங்களின் துணை கொண்டுநடப்பது அநுமாநம் என்றும் போத்ய போதகபாவ ஸம்பந்தம் ஒன்றின் ஜ்ஞாநத்தைத் துணைகொண்டு நடப்பது சப்தம் என்னும் வேறுபாட்டைக் கொண்டு வெவ்வேறு ப்ரமாணங்களாயின.

தொன்று தொட்டு வழங்கி வந்த போதும் எவர் ஸங்கேதம் செய்தார் என்பதுத் தெரியாததால் எவரும் அப்படி யொரு ஸங்கேதத்தைச் செய்யவில்லை என்பது புலப்படுகிறது. ஆகவே சப்தத்தின் போதகத்வ சக்திஇயற்கையானது எனத் தேறிற்று.

### வேதங்களின் அபௌருஷேயத்வமும், நித்யத்வமும் ப்ராமாண்யமும்

१४५. एवं बोधकानां पदसंघातानां संसर्गविशेषबोधकत्वेन वाक्यशब्दाभिधेयानाम् उच्चारणक्रमो यत्र पुरुषबुद्धिपूर्वकः, ते पौरुषेयाः शब्दाः इत्युच्यन्ते; यत्र तु ''उच्चारणक्रमः पूर्वपूर्वोच्चारणक्रमजनित-संस्कारपूर्वकः, सर्वदा अपौरुषेयाः, ते च 'वेदाः' इत्युच्यन्ते ॥

एतदेव वेदानामपौरुषेयत्वं नित्यत्वं च, यत् पूर्वपूर्वोच्चारणक्रमजनितसंस्कारेण तमेव क्रमविशेषं स्मृत्वा तेनैव क्रमेण उच्चार्यमाणत्वम् ॥

ते च आनुपूर्वीविशेषेण संस्थिताः, अक्षरराशयो वेदाः — ऋग्यजुस्सामाथर्वभेदभिन्नाः अनन्ताश्शाखाः वर्तन्ते; ते च विध्यर्थवाद-मन्त्ररूपाः वेदाः, परब्रह्मभूतनारायणस्वरूपम्, तदाराधनप्रकारम्, आराधितात् फलविशेषं च बोधयन्ति ॥

परमपुरुषवत्, तत्स्वरूप - तदाराधन - तत्फलज्ञापकवेदाख्य शब्दजातं नित्यमेव ॥

वेदानामनन्तत्वात्, दुरवगाहत्वाच्च परमपुरुषनियुक्ताः परमर्षयः, कल्पे कल्पे निखिलजगदुपकारार्थं वेदार्थं स्मृत्वा, विध्यर्थवादमन्त्रमूलानि धर्मशास्त्राणि, इतिहासपुराणानि च चक्रुः ॥

लौकिकाश्च शब्दाः वेदराशेः उद्धृत्यैव तत्तदर्थविशेषनामतया पूर्ववत् प्रयुक्ताः पारम्पर्येण प्रयुज्यन्ते ॥

ननु च, वैदिका एव सर्वे वाचकाः शब्दाश्चेत्, ''छन्दस्येवम्, भाषायामेवम्'' इति लक्षणभेदः कथमुपपद्यते उच्यते - तेषामेव शब्दानां तस्यामेव आनुपूर्व्यां वर्तमानानां तथैव प्रयोगः; अन्यत्र प्रयुज्यमानानामन्यथेति न कश्चित् दोषः ॥

*145.* அர்த்த முள்ள சப்தங்களின் கூட்டமே வாக்யம் எனப்படுகிறது. வாக்யத்துள் அடங்கியுள்ள ஒவ்வொரு பதத்தின் அர்த்தம் முன்பே தெரிந்ததே. தெரிந்த அப்பதங்களின் அர்த்தங்களுக்கு ஒன்றோடு பிறிதொன்றுக்குள்ள ஸம்பந்தத்தை வாக்யம் தெரிவிக்கிறது. இச்சம்பந்தம் முன்பு தெரியாதது. இந்த ஸம்பந்தம்தான் வாக்யார்த்தம் எனப்படுகிறது. பல பதங்களின் அர்த்தங்களுக்குத் தமக்குள் உள்ள ஸம்பந்தத்தைச் சொல்லும் பத ஸமூஹம் தான் வாக்யமாம். இப்பதங்களை உச்சரிப்பதில் ஓர்



முறை உண்டு. எப்பதங்களின் உச்சரிக்கும் முறை சுதந்தரனான ஓர் புருஷனின் விருப்பத்துக் கேற்ப அமைகின்றதோ அப்பதமும் அவ்வாக்யமும் பௌருஷேயம் எனப்படும். ஒரு புருஷனின் விருப்பத்தால் அமைக்கப்பட்டதாதலின் பௌருஷேயம் ஆயிற்று. இப்படி ஒரு கவியால் இயற்றப்பட்ட காவியமும் பௌருஷேயம் எனப்படும். எந்த சப்தங்களின் உச்சரிக்கும் முறை புருஷனின் விருப்பத்துக்கு ஏற்ப அமையாது முன்னோர் மொழிந்த முறையை அறிந்து அம்முறையைப் பின்பற்றியே மொழிவதும், இனிப், பின்வரும் உச்சரிக்கும் முறையும் இப்போதுள்ள முறையைப் பின்பற்றியே வருமோ அது அபௌருஷேயம் எனப்படும். இதில் எவ்வித மாற்றமும் நிகழாது. இம்முறையை மாற்ற புருஷனுக்கு அதிகாரம் கிடையாது. முன் மொழிந்த முறையைப் பின்பற்றித் தாமும் அவ்வாறே மொழிவதற்கு மட்டும் அதிகாரமுண்டு. இதுபோன்ற அபௌருஷேய சப்தம் வேதமே ! உலகைப் படைக்க ஆரம்பிக்கும் போது, முன் கல்பத்திலிருந்த வேதம் என்ற பெயர் கொண்ட எழுத்துக்களின் கூட்ட முறையை அறிந்து அம்முறைப்படியே இக்கல்பத்தில் நான்முகனுக்கு பகவான் உபதேசிக்கிறான். பல கல்பங்களும் பல படைப்புகளும் நிகழ்ந்தாலும் வேத எழுத்துக்களின் முறை மாறுவதில்லை. என்றும் ஒன்றாகவே இருக்கும். நான்முகன் தன் பின்னோருக்குத் தாம் கற்றபடியே உபதேசிக்க அவரவர் அவரவர் பின்னோருக்கு என்ற முறைப்படி உபதேசிக்கப்பட்டு இன்றுவரை தொடர்ந்து வருகிறது. ஆகவே வைதிக ஸித்தாந்தத்தில் வேதம் அபௌருஷேயம் என்றும் அது நித்யம் என்றும், எவ்விதத் தோஷமும் அற்ற தென்றும் கொள்ளப்பட்டது. புருஷனால் படைக்கப்பட்டதாக இருப்பின் தோஷமுடையதாம். இது அபௌருஷேய மாகையால் எக்குற்றமும் இதில் கிடையாது. ஆகவே இது மிக உயர்ந்த ப்ரமாணமாகக் கொள்ளப்பட்டுள்ளது.

இவ்வேதம் ருக்வேதம், யஜுர்வேதம், ஸாமவேதம், அதர்வ வேதம், என நால் வகைகளாம். இவற்றின் உட்பிரிவுகளாகிய ''சாகை'' என்பவை பலவாம். இவ்வேதம் விதி, அர்த்தவாதம், மந்த்ரம், என்ற முறையிலும் வகுக்கப்பட்டுள்ளது.

அபௌருஷேயமாயும். தோஷமற்றதாயு முள்ள வேதம் எவ்வர்த்தங்களை விளக்குகின்றதோ அவையாவும் ஸத்ய மானவையே. வேதம் பரப்ரஹ்மமான நாராயணனின் ஸ்வரூபம், அவனை ஆராதிக்கும் முறை, ஆராதிக்கப்பட்ட நாராயணனிடமிருந்து அடையப்படும் பலன்கள், ஆகிய வற்றை விளக்குகிறது. எப்படி நாராயணன் நித்யமானவனோ அப்படியே அவனது ஸ்வரூபம், ஆராதநம் பலன்கள் முதலிய வற்றை விளக்கும் வேதம் என்ற சப்த ஸமூஹமும் நித்யமே. வேதத்தின் அர்த்தம் எளிதில் புரிந்து கொள்ள முடியாதது. ஆகவே பகவானால் நியமிக்கப்பட்ட மஹர்ஷிகள் ஒவ்வொருவரும் ஒவ்வொரு யுகத்திலும் உலகின் நன்மைக்காக வேதார்த்தங்களை நினைவில் கொண்டு அவற்றை வெளியிடுவதான ''உபப்ரஹ்மணம்'' என்ற பெயர் கொண்ட நூல்களை இயற்றினர். வேதத்திலுள்ள ''விதி'' என்ற பகுதியின் அர்த்தங்களைக் கருத்தில் கொண்டு ''தர்ம சாஸ்த்ரம்'' என்பனவற்றை நிர்மாணம் செய்தனர். ''அர்த்தவாதம், மந்த்ரம்'' என்ற பாகங்களின் அர்த்தங்களை உள்ளடக்கி இதிஹாஸங்களை யும் புராணங்களையும் நிர்மாணித்தனர். உலகில் பேசப்படும் லௌகிக ஸம்ஸ்க்ருத சப்தங்கள் வேதங்களிலுள்ள வைதிக சப்தங்களினும் வேறானவையல்ல. வேதங்களிலுள்ள வைதிக சப்தங்களை எடுத்து இன்னின்ன அர்த்தங்களை இன்னின்ன சப்தங்கள் புலப்படுத்தும் என்ற முறையில் உலகில் நியமிக்கப்பட்டுள்ளது. இதுவும் முன் கல்பங்களிலுள்ள முறைகளைப் பின் பற்றியேயாம். ஆகவே வேதங்களிலுள்ள சப்தங்கள்தான் உலகிலும் அந்தந்த வஸ்துக்களைப் போதிப்பதாக அமைக்கப்பட்டுள்ளன.

வேதத்திலுள்ள சப்தங்களும் உலகில் பேசப்படும் சப்தங்களும் ஒன்றே எனின் வ்யாகரண சாஸ்த்ரங்களால் பேச்சு வழக்கிலுள்ள சப்தங்களின் ரூபம் இப்படி என்றும் வேதங்களிலுள்ள சப்தங்களின் ரூபம் இவ்விதம் என்றும் பேதம் ஏன் போர்திக்கப் படுகிறது? என்ற ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றதன்றோ? இதற்கு ஸமாதாநம் இதோ. லௌகிக சப்தமும் வைதிக சப்தமும் ஒன்றே. இருப்பினும் பேச்சு மொழியிலுள்ள சப்தங்களுக்கும், வேத சப்தங்களுக்கும்,



சப்தங்களின் அமைப்பு முறையில் சிறிதே வேறுபாடு இருப்பதால் அவற்றை விளக்குவதற்காக வ்யாகரணங்களில் வழக்கிலுள்ள உருவம் இங்ஙனம் என்றும் வேத்திலுள்ள சப்தத்தின் ரூபம் இப்படி என்றும் விளக்குகின்றன. பேச்சிலுள்ள சப்தமே வேதத்தில் இப்படியுள்ள தென்பதால் இரண்டிற்கும் ஒப்புமையேயன்றோ விளக்கப்படுகிறது. பேதம் விளக்கப்பட வில்லையே.

லௌகிக சப்தங்களும், வைதிக சப்தங்களும், ஒன்றே என்பதையும், வேதம் அபௌருஷேயம் என்பதையும், அதுபரமப்ரமாணம் என்பதையும் ஸ்தாபித்து அவ்வேதத்தால் ப்ரதிபாதிக்கப் படுகிற ஈச்வரனும், அவனது ஆராதநமும், அதனால் உண்டாம் பலன்களும் வேதங்கள் போல் ஸத்யமானவை என்பதை ஏற்பதுதான் வைதிகத் தன்மையாம்.

### இந்நூலில் வர்ணிக்கப்பட்ட ஸித்த வஸ்துக்களின் விசாரத்தின் முடிவுரை

१४६. एवम्, इतिहासपुराणधर्मशास्त्रोपबृंहितसाङ्गवेदवेद्यः, परब्रह्मभूतः, नारायणः, निखिलहेयप्रत्यनीकः, सकलेतरविलक्षणः, अपरिच्छिन्नज्ञानानन्दैकस्वरूपः, स्वाभाविकानवधिकातिशय — असंख्येयकल्याणगुणगणाकरः, स्वसङ्कल्पानुविधायिस्वरूपस्थितिप्रवृत्ति-भेद — चिदचिद्वस्तुजातः, अपरिच्छेद्यस्वरूपस्वभाव - अनन्तमहा-विभूतिः, नानाविधानन्तचेतनाचेतनात्मक - प्रपञ्चलीलोपकरणः — इति प्रतिपादितम् ॥

''सर्वं खल्विदं ब्रह्म'' ''ऐतदात्म्यमिदं सर्वं... तत्त्वमसि श्वेतकेतो'', ''एनमेके वदन्त्यग्निं, मरुतोऽन्ये प्रजापतिम् । इन्द्रमेके परे प्राणम्, अपरे ब्रह्म शाश्वतम्'', ''ज्योतींषि शुक्लानि च यानि लोके, त्रयो लोका लोकपालाः त्रयी च । त्रयोऽग्नयश्चाहुतयश्च पञ्च सर्वे देवा देवकीपुत्र एव'', ''त्वं यज्ञः त्वं वषट्कारः त्वमोङ्कारः परन्तपः'', ''ऋतधामा वसुः पूर्वः वसूनां त्वं प्रजापतिः'', ''जगत्सर्वं शरीरं ते, स्थैर्यं ते वसुधातलम् । अग्निः

कोपः प्रसादस्ते सोमः श्रीवत्सलक्षणः'', ''ज्योतींषि विष्णुः, भुवनानि विष्णुः वनानि विष्णुः गिरयो दिशश्च ।नद्यः समुद्राश्च स एव सर्वम्, यदस्ति यन्नास्ति च विप्रवर्य!' इत्यादि सामानाधिकरण्यप्रयोगेषु सर्वैः शब्दैः सर्वशरीरतया सर्वप्रकारं ब्रह्मैव अभिधीयते इति चोक्तम् ॥

सत्यसङ्कल्पं परं ब्रह्म स्वयमेव, 'बहुप्रकारं स्याम्' इति सङ्कल्प्य अचित्समष्टिरूपमहाभूतसूक्ष्मं' वस्तु, भोक्तृवर्गसमूहं च, स्वस्मिन् प्रलीनं स्वयमेव विभज्य, तस्मात् भूतसूक्ष्मात् वस्तुनः महाभूतानि सृष्ट्वा, तेषु भोक्तृवर्गमात्मतया प्रवेश्य, तैः चिदधिष्ठितैः महाभूतैः अन्योन्यसंसृष्टैः कृत्स्नं जगत् विधाय, स्वयमपि, सर्वस्य आत्मतया प्रविश्य, परमात्मत्वेन अवस्थितं सर्वशरीरं बहुप्रकारमवतिष्ठते ॥

यदिदं महाभूतसूक्ष्मं वस्तु, तदेव प्रकृतिशब्देन अभिधीयते । भोक्तृवर्गसमूह एव पुरुषशब्देन उच्यते । तौ च प्रकृतिपुरुषौ परमात्मशरीरतया परमात्मप्रकारभूतौ; तत्प्रकारः परमात्मैव प्रकृतिपुरुषशब्दाभिधेयः । ''सोऽकामयत, बहु स्यां प्रजायेयेति... तत्सृष्ट्वा-तदेवानुप्राविशत्-तदनुप्रविश्य - सच्च त्यच्चाभवत् - निरुक्तं चानिरुक्तं च - निलयनं चानिलयनं च - विज्ञानं चाविज्ञानं च - सत्यं चानृतं च सत्यमभवत्'' इति पूर्वोक्तं सर्वं अनयैव श्रुत्या व्यक्तम् ॥

*146.* இவ்வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம் என்ற நூலில் இதுவரை விளக்கப்பட்ட கருத்துகளை எல்லோரும் எளிதில் புரிந்து கொள்வதற்காகச் சுருக்கி விளக்கி முடிக்க முயல்கின்றார் தற்போது. இதிஹாஸ புராண தர்ம சாஸ்த்ரங்கள் வேதார்த்தங்களை விளக்க வந்தனவாம். இவற்றின் துணை கொண்டு வேதத்தின் அர்த்தத்தை அறிய முயன்றால் அம்முயற்சிப் பலனுடையதாம். இதிஹாஸ புராண தர்ம சாஸ்த்ரங்களின் துணை கொண்டு விஸ்தாரமாகப் பொருள்களை விளக்குவதான அங்கங்களுடன் சேர்ந்த வேதங்கள் முக்யமாக பரப்ரஹ்மமான ஸ்ரீமந் நாராயணனை விளக்கவே முயல்கின்றன.



வேதங்களால் முக்யமாக அறியப்படும் பொருள் பரப்ரஹ்மமான ஸ்ரீமந்நாராயணனே. நாராயணன் எவ்வித தோஷமு மற்றவன். தோஷங்களை அழிப்பவன். பகவானைத் தவிர்த்த ஏனைய பொருள்கள் எத்துணை உலகிலுள்ளனவோ அத்துணைகளிலிருந்தும் பகவான் மிகவும் விலக்ஷணமானவன். அளவிட முடியாத ஜ்ஞாநமும் ஆநந்தமும்தான் அவன் வடிவாம். உயர்வின் எல்லையை அடைந்துள்ளனவும் இயல்பானவைகளுமான கல்யாண குணங்களுக்கு அவன் நிதி போன்றவன். உலகிலுள்ள அனைத்துச் சேதந அசேதந பதார்த்தங்களின் ஸ்வரூபம், இருப்பு, முயற்சிகளையும், இவற்றுள்ள பேதங்களையும் அவன் தமது ஸங்கல்பத்தின் கீழ் அடக்கி வைத்துள்ளான். அளவிடற்கரிய ஸ்வரூப ஸ்வபாவங்களை உடைய த்ரிபாத்விபூதிக்கும் மஹாவிபூதிக்கும் அவன் ஸ்வாமியாவான். லீலாவிபூதியான இவ்வுலகிலுள்ள அளவிடமுடியாத சேதந அசேதந பதார்த்தங்களைத் தமது விளையாட்டுக் கருவிகளாகக் கொண்டுள்ளான். நாராயணனைத் தவிர்த்து வேறொரு பொருள் இது போன்றது உலகிலில்லை. ஆகவேதான் அவன் எல்லாவற்றிலும் விலக்ஷணனாகச் சொல்லப்படுகிறான். இவ்வுலகம் முழுவதுக்கும் அவன் ஆத்மா. உலகம் முழுவதும் அவனுக்கு உடல். சேதநா சேதந மயமான இவ்வுலகைத் தமக்கு சரீரமாகக் கொண்டு உலக வடிவில் அவன் உள்ளான். அபேத வாக்யங்கள் உலக வடிவில் உள்ள பகவானை வர்ணிக்கின்றன. அவை பின்வருமாறு.

''ஸர்வம் கலு இதம் ப்ரஹ்ம'' என்பது காணப்படும் உலகம்யாவும் ப்ரஹ்மமே என்கிறது. ''ஐததாத்ம்யம்'' என்பது இவ்வுலகம் ப்ரஹ்மத்தை ஆத்மாவாக உடையது என்கிறது. ''தத்த்வமஸி'' என்பது நீ அந்த ப்ரஹ்மமே என்கிறது. ''ஏந மேகே'' என்பது போன்ற சில வேத பாகங்கள் இப்பரமாத்மாவை அக்நி என்கின்றன. சில காற்று என்கின்றன. மற்றும் சில வேதங்கள் ப்ரஜாபதி என்கின்றன. மற்றும் பல இந்த்ரன் என்றும் ப்ராணன் என்றும் சொல்கின்றன.

உபநிஷத்துக்கள் அழிவற்ற ப்ரஹ்மம் என்கின்றன எனக் கூறுகின்றது, ''ஜ்யோதீம்ஷி'' எனத் தொடங்கும் ''ஶ்லோகம். இவ்வுலகிலுள்ள மூன்று ஜ்யோதிஸ்களும், மூன்று

லோகங்களும், மூன்று லோகபாலர்களும், மூன்று வேதங்களும், மூன்று அக்நிகளும், ஐந்து ஆஹுதிகளும், அனைத்து தேவர்களுமாகிய யாவும் தேவகியின் புத்ரனே என்கிறது. ''த்வம்யஜ்ஞ:'' என்பதும் ''ஜகத் ஸர்வம்'' என்பதும் யாகம் என்பதும் நீரே. வஷட்காரம் ஓங்காரம் எனப்படுவதும் நீரே. ப்ரஜாபதிகளான வஸுக்களுள் ருததாமா என்ற வசுநீரே. உலகம் யாவும் உமக்கு சரீரமாகும். பூமியிலுள்ள ஸ்திரதா - நிலைத்திருத்தல் - உமக்கு அதீநமானதே. உமது கோபம் அக்நியாம். ஸ்ரீவத்ஸம் போன்ற மறு உடைய சந்திரன் உமது அநுக்ரஹமாம் எனப் பகர்கிறது. ஜ்யோதிஸ்ஸுக்கள் எல்லாம் விஷ்ணு. லோகங்களெல்லாம் விஷ்ணு. காடுகளும் மலைகளும் திசைகளும், நதிகளும், ஸமுத்ரங்களும் விஷ்ணுவே. எப்போதும் விகாரமற்றிருப்பதான சேதனனும், விகாரப்பட்டு எப்போதும் மாற்ற மடைந்து கொண்டிருப்பதான அசேதந பதார்த்தங்களும் விஷ்ணுவே. இப்படி ஸர்வ வஸ்துக்களையும் தனக்குச் சரீரமாகக் கொண்டு ஸர்வ வஸ்துகளாகவுமுள்ள பகவானே கீழ் சொன்னதுபோல் அபேத நிர்தேசமான ப்ரயோகங்களால் சொல்லப் படுகிறான். சரீர சரீரி பாவத்தை அடிப்படையாகக் கொண்டே இதுபோன்ற ஸாமாநாதி கரண்யம் சொல்லப்படுவதால் எல்லா சப்தங்களாலும் அந்த ப்ரஹ்மமே பேசப்படுகின்றது எனக் கீழே விளக்கியுள்ளோம்.

இனி ப்ரளய கால நிலை வருமாறு :- ப்ரளய காலத்தில் அழிவற்ற வஸ்துக்கள் முழுவதும் பெயர்களையும் வேறுபாடுகளையும் - நாம ரூப விபாகம் - விட்டு மூலகாரணமான ஸூக்ஷ்ம ப்ரக்ருதியாக மாறி பரமாத்மாவில் லயித்து விடுகின்றன. அப்படியே சேதந வர்கங்களும்பரமாத்மாவில் லயித்து விடுகின்றன. லயித்தபின் இவற்றினுள் வேறுபாடே புலப்படாது. ஸ்ருஷ்டி காலம் வந்ததும் ஸத்யஸங்கல்பனான பகவான் தம்மிடம் லயித்துள்ள சேதந பதார்த்தங்களையும் அசேதந பதார்த்தங்களையும் பிரித்து மூலகாரணமான ஸூக்ஷ்ம ப்ரக்ருதியிலிருந்து பஞ்ச மஹாபூதங்களையும் படைத்து அவற்றுள் ஃபலத்தை அனுபவிப்பவரான சேதநர்களை ஆத்மாக்களின் உருவத்தில் புகுரவிட்டு ஜீவாத்மாக்களுடன் கலந்திருக்கும் அம்மஹா



பூதங்களை ஒன்றோடொன்று கலந்துஅம்மஹா பூதங்களைக் கொண்டு ஜகத் முழுவதையும் ஸ்ருஷ்டித்து, தானும் எல்லாவற்றிலுள்ளும் அந்தராத்மாவாகப் புகுந்து உலக வடிவமாகிறான். உலகம் இவன் சரீரம் ஆயிற்று. பரமாத்மா உலகின் ஆத்மாவாகிறான். இப்பரமாத்மாவுக்கு வேறொரு ஆத்மா கிடையாது. ஆகவேதான் பரமாத்மா எனப்படுகிறான். இம்முறையில் உலகிலுள்ள எல்லா பதார்த்தங்களையும் தமக்குச் சரீரமாகக் கொண்டு, அவற்றைத் தாங்கிக் கொண்டு பரமாத்மா பல பல பொருள்களாகக் காட்சி யளிக்கிறான். இம் மஹாபூதங்களுக்குக் காரணமான ஸூக்ஷ்ம வஸ்துதான் ''ப்ரக்ருதி'' என வழங்கப்படுகிறது. துய்ப்பவனான - அநுபவிப்பவனான - ஜீவன்களின் கூட்டம் ''புருஷன்'' எனப் பேசப்படுகிறான். இப்ப்ரக்ருதியும் புருஷனும் பரமாத்மாவின் சரீரங்கள். ஆகையால் அப்பரமாத்மாவுக்கு இவை விசேஷணங்கள். ப்ரக்ருதி புருஷன் என்ற விசேஷணங்களுடன் பரமாத்மா சேர்ந்திருப்பதால் ப்ரக்ருதியையும் புருஷனையும் சொல்வதான அத்துணை சப்தங்களாலும் பரமாத்மாவும் சொல்லப்பட்டவன் ஆகின்றான். இக்கருத்தைதான் ''ஜ்யோதீம்ஷி விஷ்ணு:'' என்ற ச்லோகம் புலப்படுத்துகிறது.

''ஸோகாமயத'' எனத் தொடங்கி ''அபவத்'' என்றவரை உள்ள உபநிஷத் வாக்யம் கீழ்ச் சொன்ன கருத்துகளைத் தெளிவாக விளக்குகிறது. ஆநந்த மயனான அப்பரமாத்மா ''தேவன் மனிதன் முதலிய உருவமாக நான் பல வாகக்கடவேன், அதற்காக ஆகாசம் முதலியவைகளாக ஆவேன்'' என ஸங்கல்பம் செய்தது. அப்படி படைக்கப்பட வேண்டிய விஷயங்களைப்பற்றி ஆலோசனை ரூபமான தபஸ்ஸைச் செய்தது. பின் அறிவற்றதாயும் அறிவுள்ளதுமான பரபஞ்சத்தைப் படைத்தது. பின் அதனுள் புகுந்தது. அந்த ப்ரஹ்மம் ''ஸத்'' ஆகவும்''த்யத்'' ஆகவும் மாறிற்று. எவ்வித விகாரமுமில்லாமல் எப்போதும் ஒரே நிலையிலிருப்பதால் சேதநன் ''ஸத்'' எனப்படுகிறான். பல விகாரங்களுக்கு இடமான அசேதநம் ''த்யத்'' எனப்படுகின்றது. அசேதந பதார்த்தம் ஜாதி குண க்ரியைகளுக்கு இருப்பிடமாவதால் ஜாதி குண க்ரியைகளைச் சொல்லும் சப்தங்களால் அசேதநமும் சொல்லப்படுவதால்

''நிருக்தம்'' எனப்படுகிறது. சேதநபதார்த்தம் இயல்பாகவே ஜாதி குணம் முதலியவற்றுக்கு இருப்பிடமாக இல்லை. எனவே ஜாதி முதலிய வற்றைக் குறிக்கும் சொற்களால் அவன் சொல்லப்படான். ஆகவே சேதநன் ''அநிருக்தன்'' எனப்படுகிறான். அசேதந பதார்த்தங்களுக்கு சேதநன் ஆதாரமாக - தாங்குவதாக - இருப்பதால் சேதந பதார்த்தம் ''நிலையநம்'' எனப்படுகிறது. தாங்கப்படுவதாகிய அசேதந பதார்த்தம் ''அநிலயநம்'' எனப்படுகிறது. விகாரமற்றிருப் பதால் சேதநன் ''ஸத்யம்'' எனப்படுகிறான் - மாற்றமடைவதால் ஜடபதார்த்தம் ''அந்ருதம்'' எனப்படுகிறது. இத்தகைய சேதநா சேதநங்களின் கூட்டத்துள் ''அந்தர்யாமி'' என்ற வடிவத்தில் புகுந்துள்ள பரப்ரஹ்மம் சேதநா சேதநங்களைச் சொல்லும் சொற்களால் சொல்லப்படுகிறது. இப்படி சேதநா சேதந வடிவங்களை ஏற்ற போதும் அவற்றுடன் இரண்டற ஒன்றாகக் கலக்காததால்தான் பரப்ரஹ்மம் ஸத்யமாக விகாரமற்றதாக - இருக்கிறது, என்பதை விளக்குகின்றன இச்ச்ருதிகள்.

### ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு வேண்டிய உபாயங்களின் சுருக்கமான விளக்கவுரை

१४७. ब्रह्मप्राप्त्युपायश्च, शास्त्राधिगततत्वज्ञानपूर्वक - स्वकर्मानुगृहीत - भक्तिनिष्ठासाध्य - अनवधिकातिशयप्रिय - विशदतमप्रत्यक्षतापन्न-अनुध्यानरूप - परभक्तिरेव इत्युक्तम् । भक्तिशब्दश्च प्रीतिविशेषे वर्तते । प्रीतिश्च ज्ञानविशेष एव ॥

ननु च 'सुखं, प्रीतिः' इत्यनर्थान्तरम्; सुखं च - ज्ञानविशेषसाध्यं पदार्थान्तरम् - इति लौकिकाः । नैवम्; येन ज्ञानविशेषेण तत् साध्यमित्युच्यते, स एव ज्ञानविशेषः - सुखम् ॥

एतदुक्तं भवति — ''विषयज्ञानानि सुखदुःखमध्यस्थसाधारणानि तानि च विषयाधीनविशेषाणि तथा भवन्ति । येन विषयविशेषेण विशेषितं



ज्ञानं सुखस्य' जनकमित्यभिमतम् । तद्विषयज्ञानमेव सुखम् तदतिरेकिपदार्थान्तरं नोपलभ्यते । तेनैव सुखित्वव्यवहारोपपत्तेश्च ।

एवंविधसुखरूपज्ञानस्य विशेषकत्वम् - ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य वस्तुनः सातिशयम्, अस्थिरं च; ब्रह्मणस्तु अनवधिकातिशयं, स्थिरं च इति, ''आनन्दो ब्रह्म'' इत्युच्यते । विषयायत्तत्वात् ज्ञानस्य, सुखरूपताया ब्रह्मैव सुखम् ।

तदिदमाह — ''रसोवै सः, रसं ह्येवायं लब्ध्वाऽऽनन्दी भवति'' इति । ब्रह्मैव सुखम् इति, ब्रह्म लब्ध्वा सुखी भवतीत्यर्थः । परमपुरुषः स्वेनैव स्वयमनवधिकातियसुखस्सन्' परस्यापि सुखं भवति, सुखरूपत्वाविशेषात्; ब्रह्म यस्य ज्ञानविषयो भवति स सुखी भवति इत्यर्थः ।

तदेवं, परस्य ब्रह्मणः - अनवधिकातिशयासंख्येयकल्याण-गुणाकरस्य, निरवद्यस्य, अनन्तमहाविभूतेः, अनवधिकातिशय सौशील्यवात्सल्यसौन्दर्यजलधेः सर्वशेषित्वात्, आत्मनः शेषत्वात्, प्रतिसम्बन्धितया अनुसन्धीयमानम्, अनवधिकातिशयप्रीतिविषयं सत् परं ब्रह्मैव एन मात्मानं प्रापयति—इति ॥

*147. இவ்விதம் இதுவரை ஸித்த வஸ்துவான பரப்ரஹ்மத்தைப் பற்றிச் சொல்ல வேண்டுவன வற்றைச் சுருக்கமாகச் சொல்லித் தற்போது ப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்கு வேண்டிய உபாயத்தைப் பற்றிச் சொல்ல வேண்டுவதைச் சுருக்கமாகசச் சொல்லுகிறார் இனி. பரப்ரஹ்மத்தை அடைவதற்குரிய உபாயம் பக்தியே. அப்பக்தியைப் பெறுவதற்கு முதலில் சாஸ்தரங்களில் விவரிக்கப்பட்டுள்ள தத்வ ஜ்ஞாநத்தைப் பெற வேண்டும். பின் அத்தத்வஜ்ஞாநத்துடன் தமக்குரிய வர்ணாச்ரம தர்மங்களை அநுஷ்டிக்க வேண்டும். அப்படி அநுஷ்டித்தால் மநம் சுத்தி அடைகிறது. பின்பு பக்தி யோகப்பயிற்சி செய்து கொண்டே*

இருப்பதால் மிகவும் ப்ரியமான தொரு ப்ரேமை உண்டாகின்றது. அப்படியே அதுமிகவும் விரிந்ததாகி ப்ரத்யக்ஷத்துக்கு ஸமானமாக ஆகிறது. இத்தகைய ப்ரேமையுடன் சேர்ந்த த்யாநம் தான் பரபக்தி எனப்படுகிறது. இதுதான் பகவத் ப்ராப்தியின் பூர்வாவஸ்தை. ப்ரீதி விசேஷமே பக்தி எனப்படுகிறது. சேவகனுக்குத் தன் எஜமானனிடம் உண்டாம் ப்ரீதி விசேஷமே பக்தி எனப்படுகிறது. இப்ப்ரீதியும் ஓர் ஜ்ஞாநவிசேஷமேயாம்.

சாஸ்த்ரங்களில் ஜ்ஞாநம் மோக்ஷ ஸாதநம் எனச் சொல்லப்படுவதெல்லாம் பக்தி ரூபமான இந்த ஜ்ஞாநத்தைக் கொண்டே.

இங்கோர் ஸந்தேஹம் தோன்றுகின்றது. ப்ரீதியை - ஜ்ஞாநமாக எப்படி எண்ணலாம்? என்பதே அது. ஸுகமும் ப்ரீதியும் உலகில் ஒரே பதார்த்தமாக எண்ணப் படுகிறது. வைசேஷிகர் ஸுகம் என்பது ஜ்ஞாந விசேஷத்தால் உண்டாம் ஓர் பதார்த்தமே என்கின்றனர். எந்த ஜ்ஞாநம் ஏதோ ஒரு விஷயத்தைத் தமக்கு அநுகூலமாக க்ரஹிக்கின்றதோ அந்த ஜ்ஞாந விசேஷத்திலிருந்து ஸுகம் தோன்றுகின்றது. அந்த ஜ்ஞாநம் காரணமாம். அந்த ஜ்ஞாநத்தின் கார்யம் ஸுகமாம். வைசேஷிகர் கொள்கைப்படி ஜ்ஞாநமும் ஸுகமும் வெவ்வேறு பதார்த்தங்களாம். ஸுகமும் ப்ரீதியும் ஒரே வஸ்துவாம். இக்கொள்கையின்படி ப்ரீதி ஜ்ஞாநத்தினின்றும் வேறு பட்டதாகையால் அதை ஜ்ஞாநம் என எப்படிச் சொல்லலாம்? என்பதே சங்கையாம்.

இதற்கு ஸமாதாநம் வருமாறு. விஷயங்களை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம் மூவகையாம். எவை அநுகூலமாக இருப்பதால் ஸுகம் எனச் சொல்லப்படுகின்றனவோ அத்தகைய விஷயங்களை சில ஜ்ஞாநங்கள் க்ரஹிக்கின்றன. எவை ப்ரதிகூலமாக இருப்பதால் துக்கம் எனப்படுகின்றனவோ அத்தகைய விஷயங்களை சில் ஜ்ஞாநங்கள் க்ரஹிக்கின்றன. எவை அநுகூலமாகவும் ப்ரதிகூலமாகவும் இராமல் மத்யஸ்தமாக இருக்கின்றனவோ அத்தகைய விஷயங்களை சில ஜ்ஞாநங்கள் க்ரஹிக்கின்றன. இப்படி ஜ்ஞாநம் மூவகையாக உள்ளது. ஜ்ஞாநங்களில் தோன்றும் விசேஷத்தன்மைகள்



அவற்றால் க்ரஹிக்கப்படும் விஷயங்களைச் சார்ந்தனவே. ஆகவேதான் அநுகூல விஷயங்களை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம் ஸுகம் என்றும், ப்ரதி கூலவிஷயங்களை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம் துக்கம் என்றும், மத்யஸ்தமான - நடு நிலைமைதாந விஷயங்களை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம் மத்யஸ்தம் என்றும் சொல்லப்படுகின்றன. வைசேஷிகர்கள் இத்தகைய ஜ்ஞாநத்திலிருந்துதான் ஸுக துக்கங்களின் உத்பத்தியை ஏற்கின்றனர். எல்லாவகையான ஜ்ஞாநங்களிலிருந்தும் ஏற்பதில்லை. அனைத்து ஜ்ஞாநத்திலிருந்தும் ஸுகம் தோன்றுமானால் காஷ்டம், லோஷ்டம், - மரத்துண்டு சிறிய கல்துண்டு - போன்ற வற்றின் ஜ்ஞாநங்களிலிருந்தும் ஸுகம் தோன்ற வேண்டி வரும். அவைகளின் ஜ்ஞாநத்தால் ஸுகம் உண்டாவதில்லை. அநுகூலமானது என்ற எண்ணத்தைத் தோற்று விப்பனவான புஷ்பம், சந்தனம் போன்றவற்றின் ஜ்ஞாநத்தால்தான் ஸுகம் உண்டாகின்றது. அப்படியே ப்ரதிகூலமானது என்ற புத்தியைத் தோற்றுவிப்பதான பாம்பு போன்ற வற்றின் ஜ்ஞாநத்தால் தான் துக்கம் உண்டாகின்றது என வைசேஷிகர்கள் சொல்லவேண்டும். இந்நிலையில் வைசேஷிகர்கள் அநுகூலமான விஷயங்களை க்ரஹிக்கும் எந்த ஜ்ஞாநத்திலிருந்து ஸுகத்தின் தோற்றத்தை ஏற்கின்றனரோ அந்த ஜ்ஞாநம் தான் ஸுகம் என விஶிஷ்டாத்வைதிகளான நாங்கள் சொல்லுகின்றோம். இதுவன்றி ஸுகம் என்ற பெயர் பூண்ட பதார்த்தம் ஒன்று தோன்றுவதாகப் புலப்படவில்லை. இந்த ஜ்ஞாநத்தைக் கொண்டே ஸுகீ என்ற பேச்சும் பொருந்துகின்றது. ஆகவே ஜ்ஞாநத்தைக் காட்டிலும் வேறான ஸுகம் என்றதன் கற்பனைக்கு ஆவச்யகமில்லை. ஆகவே அநுகூலங்களான சந்தனம் புஷ்பம் முதலிய விஷயங்களை க்ரஹிக்கும் ஜ்ஞாநம்தான் ஸுகம் என்றும் ஸுகம் ஜ்ஞாநத்தினின்றும் வேறுபட்டதன்று என்றும், ஸுகமும் ப்ரீதியும் ஒன்றேயாகையால் ப்ரீதியும் ஜ்ஞாந விசேஷமே எனத் தேறிற்று.

ஜ்ஞாநம் அநுகூலமான விஷயங்களை க்ரஹிப்பதால் அது சுகரூபமாக ஆகின்றது. ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த பதார்த்தங்களிலுள்ள அநுகூலத்தன்மை அளவிடற்கு உரியதாயும் நிலைத்து இராததாகவும் இருக்கும். ஆனால்

ப்ரஹ்மத்திலுள்ள அநுகூலத்தன்மை அளவிடற்கு அரியதாயும் நிலைத்து நிற்பதாயும் இருக்கும். ஆகவேதான் வேதம் ''ஆநந்தோப்ரஹ்ம'' என்பதால் ப்ரஹ்மத்தை ஆநந்தவடிவினதாகச் சொல்லிற்று. ஜ்ஞாநம் சுகவடிவமாக இருப்பதற்குக் காரணம் அது க்ரஹிக்கும் விஷயத்தைச் சார்ந்ததே. ஆகவே அநுகூலமாகப் புலப்படும் ப்ரஹ்மம் ஸுகம் என்றும் ஆநந்தம் என்றும் சொல்லப்படுகிறது. ''ரஸோ வை ஸ:, ரஸம் ஹி ஏவாயம், லப்த்வா ஆநந்தீ பவதி'' என்கிற ச்ருதி இவ்விஷயத்தைப் புலப்படுத்துகிறது. ப்ரஹ்மத்தை ரஸவடிவமான தென்றும், ஸுகவடிவமான தென்றும் இது கூறுகிறது. ஆகவேதான் ப்ரஹ்மத்தை அடைந்த உபாஸகன் ஸுகியாக ஆகின்றான். உலகிலுள்ள பதார்த்தங்களினின்றும் ப்ரஹ்மத்தினிடம் ஓர் விசேஷமுள்ளது. உலகில் நாம் அநுபவிக்கும் பதார்த்தங்கள் ஜடமானவை. அவற்றை அநுபவிப்பவர்களுக்கு அவை அநுகூலங்களாய் புலப்படுகின்றனவேயன்றித் தமக்கு அநுகூலமாக அவைகளால் புலப்படுத்திக் கொள்ள முடியாது. ஏனெனில் அவை ஜடங்கள். ஆனால் பரப்ரஹ்மம் சேதநமானமையின் தமக்கும் பிறர்க்கும் அதால் அநுகூலமாய் புலப்பட இயலும். பரப்ரஹ்மம் தமக்கு அநுகூலமான ஸ்வரூபத்தைத் தான் ஸாக்ஷாத்கரித்துக் கொண்டு தமக்குப் புலப்படுத்திக் கொண்டு - எப்போதும் ஸுகமாக இருப்பதுடன் பக்தர் முக்தர் போன்ற பிறராலும் ஸாக்ஷாத்கரிக்கப் படுவதாய் அவர்களுக்கு மிகவும் அநுகூலமாகத் தோற்றமளிக்கிறது. அவர்களை உயர்ந்த ஸுகிகளாகவும் ஆக்குகிறது. இது பரப்ரஹ்மத்தின் விசேஷமாம். இப்பரப்ரஹ்மமே எல்லாவற்றிலும் உயர்ந்த தத்வம்', எல்லையில்லா உயர்வு உடையதும், எண்ணற்றதுமான கல்யாண குணங்களின் கடல். எவ்விதத் தோஷமுமற்றது. லீலாவிபூதி, த்ரிபாத்விபூதி போன்ற உயர்ந்த விபூதிகளுக்கு-செல்வங்களுக்குத் தலைவனது. இதனால் ப்ரஹ்மத்தின் பரதத்வம் வெளிப்படுகிறது. இப்படி எல்லாவற்றிலும் உயர்ந்திருந்தும் பரப்ரஹ்மமான அப்பரமாத்மா மிகவும் எளியது. ஸௌசீல்யம், ஸௌந்தர்யம், வாத்ஸல்யம், ஸௌலப்யம் போன்ற கல்யாண குணங்களுக்கு ஸமுத்ரம் போன்றது. சேதநா சேதநங்களின் தலைவன்.



நாம் பகவானின் தாஸர்கள். பகவான் நமக்கு ஸ்வாமீ. என்ற எண்ணம் தோன்றியதும் உபாஸகர்களுக்குப் பகவானிடம் அளவற்ற ப்ரீதித் தோன்றுகின்றது. நாளுக்கு நாள் வளரும் அப்ப்ரீதிக்கு உட்பட்ட பகவானான ஸ்ரீமந் நாராயணன் ப்ரஸந்நனானவனாய் உபாஸகனுக்குத் தனது ப்ராப்தியை உண்டாக்குகிறான். ஜீவாத்மா தன்னை பகவானுக்கு அடிமையாகவும் பகவானை ஸ்வாமி யாகவும் அறிந்து மிகவும் மகிழ்கிறான். மிக உயர்ந்தவனான பகவானுடன் தமக்குள்ளப் பிரிக்கவியலாத ஸம்பந்தத்தை அறிந்த எவன்தான் மகிழான்! இந்த ஸம்பந்தம் அறிந்த உபாஸகன் பகவானிடம் மிக்க அன்பு பூண்டவனாய் எப்போதும் அவனுக்குத் தொண்டு செய்து கொண்டே இருக்கிறான். கர்மயோக, ஜ்ஞாந யோக, பக்தியோகங்கள், அவனது தொண்டுகளே. இவற்றால் ப்ரஸந்நனான பகவான் உபாஸகனை ஸம்ஸாரத்திலிருந்து விடுவித்து பரம பதமடைவித்துத் தமது அநுபவத்தைத் தந்து ஸர்வதேச ஸர்வகால ஸர்வ அவஸ்தைகளிலும் உரியதான ஸர்வவித கைங்கர்யங்களையும் ஈந்து க்ருதார்த்தனாக ஆக்குகிறான். ஜீவாத்மாவும் தம்மைப் பரதந்த்ர தாஸனாக அறிந்து பகவானின் முக மகிழ்வுக்காகவே எல்லா கைங்கர்யங்களையும் செய்து கொண்டு எப்போதும் ப்ரஸந்நநாக வாழ்கிறான்.

### பகவானுக்கு வசப்பட்டு இருப்பதும் அடிமையாக இருப்பதுமே சுகமாம் என்பதன் விளக்கம்

१४८. ननु च, अत्यन्तशेषतैव आत्मनः अनवधिकातिशयं सुखमित्युक्तं भवति, तदेतत् सर्वलोकविरुद्धम् । तथा हि — सर्वेषामेव चेतनानां स्वातन्त्र्यमेव इष्टतमं दृश्यते, पारतन्त्र्यं दुःखतरम्; स्मृतिश्चः- ''सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम्'', तथा च, ''सेवा श्ववृत्तिराख्याता तस्मात्तां परिवर्जयेत्'' इति ।

तदिदम्, अनधिगतदेहातिरिक्तात्मस्वरूपाणां शरीरात्माभिमान-विजृम्भितम्; तथा हि — शरीरं हि मनुष्यत्वादिजातिगुणाश्रयपिण्डभूतं स्वतन्त्रं प्रतीयते, तस्मिन्नेव 'अहम्' इति संसारिणां प्रतीतिः,

आत्माभिमानो यादृशः, तदनुगुणेनैव पुरुषार्थप्रतीतिः; सिंहव्याघ्रवराह-मनुष्ययक्षरक्षः पिशाचदेवदानवस्त्रीपुंसव्यवस्थितात्माभिमानानां सुखानि व्यवस्थितानि, तानि च परस्परविरुद्धानि; तस्मात्, आत्माभिमानानु-गुणपुरुषार्थव्यवस्थया सर्वं समाहितम् ॥

आत्मस्वरूपं तु देवादिदेहविलक्षणं ज्ञानैकाकारम्; तच्च परशेषतैकस्वरूपम् । यथावस्थितात्माभिमाने तदनुगुणैव पुरुषार्थ-प्रतीतिः । "आत्मा ज्ञानमयोऽमलः" इति स्मृतेः ज्ञानैकाकारता प्रतिपन्ना; "पतिं विश्वस्य" इत्यादिश्रुतिगणैः परमात्मशेषतैकाकारता च 'प्रतिपादिता; अतः, सिंहव्याघ्रादि शरीरात्माभिमानवत्, स्वातन्त्र्याभि-मानोऽपि कर्मकृतविपरीतात्मज्ञानरूपो वेदितव्यः ॥

अतः, कर्मकृतमेव परमपुरुषव्यतिरिक्तविषयाणां सुखत्वम्; अत एव तेषाम् अल्पत्वम्, अस्थिरत्वं च । परमपुरुषस्यैव स्वत एव सुखत्वम् । अतः, तदेव स्थिरम्, अनवधिकातिशयं च, "कं ब्रह्म, खं ब्रह्म", "आनन्दो ब्रह्म", "सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म" इति श्रुतेः ॥

ब्रह्मव्यतिरिक्तस्य कृत्स्नस्य वस्तुनः स्वरूपेण सुखत्वाभावः, कर्मकृतत्वेन च अस्थिरत्वं भगवता पराशरेण उक्तम् —

"नरकस्वर्गसंज्ञे वै पापपुण्ये द्विजोत्तम !
वस्त्वेकमेव दुःखाय सुखायेर्ष्यागमाय च ।
कोपाय च यतस्तस्मात् वस्तु वस्त्वात्मकं कुतः ॥"

सुखदुःखाद्येकान्तरूपेण वस्तुनो वस्तुत्वं कुतः? तदेकान्तता पुण्यपापकृतेत्यर्थः ॥

एवम्, अनेकपुरुषापेक्षया कस्यचित् सुखमेव कस्यचित् दुःखं भवति - इत्यवस्थां प्रतिपाद्य, एकस्मिन्नपि पुरुषे न व्यवस्थितमित्याह—

"तदेव प्रीतये भूत्वा पुनः दुःखाय जायते ।



तदेव कोपाय ततः प्रसादाय च जायते ।
तस्मात् दुःखात्मकं नास्ति न च किञ्चित्सुखात्मकम् ॥"

इति । सुखदुःखात्मकत्वं सर्वस्य वस्तुनः कर्मकृतम्, न वस्तुस्वरूपकृतम्; अतः कर्मावसाने तदपैति-इत्यर्थः ॥

यत्तु "सर्वं परवशं दुःखम्" इत्युक्तम्, तत्-परमपुरुषव्यतिरिक्तानां परस्परशेषशेषिभावाभावात्, "तद्व्यतिरिक्तं प्रति शेषता दुःखमेव" इत्युक्तम् । "सेवा श्ववृत्तिराख्याता" इत्यत्रापि असेव्यसेवा - श्ववृत्तिरेव इत्युक्तम् । "स ह्याश्रमैः सदोपास्यः समस्तैः एक एव तु" इति, सर्वैः आत्मयाथात्म्यविद्भिः सेव्यः पुरुषोत्तम एक एव ॥

यथोक्तं भगवता —

"मां च योऽव्यभिचारेण भक्तियोगेन सेवते ।
स गुणान् समतीत्यैतान् ब्रह्मभूयाय कल्पते ॥" इति ।

इयमेव भक्तिरूपा सेवा — "ब्रह्मविदाप्नोति परम्", "तमेवं विद्वानमृत इह भवति", "ब्रह्मवेद ब्रह्मैव भवति" इत्यादिषु वेदनाशब्देनाभिधीयते इत्युक्तम् । "यमेवैष वृणुते तेन लभ्यः" इति विशेषणात्, "यमेवैष वृणुते" इति भगवता वरणीयत्वं प्रतीयते; वरणीयश्च प्रियतमः; यस्य भगवति अनवधिकातिशया प्रीतिः जायते, स एव भगवतः प्रियतमः ।

तदुक्तं भगवतैव —

"प्रियो हि ज्ञानिनोऽत्यर्थम् अहं स च मम प्रियः ।" इति ।
तस्मात्, परभक्तिरूपापन्नमेव वेदनं तत्त्वतो भगवत्प्राप्तिसाधनम् ॥
यथोक्तं भगवता द्वैपायनेन मोक्षधर्मे, सर्वोपनिषद्व्याख्यानरूपम् —
"न सन्दृशे तिष्ठति रूपमस्य न चक्षुषा पश्यति कश्चनैनम् ।

भक्त्या च धृत्या च समाहितात्मा ज्ञानस्वरूपं परिपश्यतीह ।।'' इति ।

धृत्या समाहितात्मा भक्त्या पुरुषोत्तमं पश्यति-साक्षात्करोति, प्राप्नोति इत्यर्थः; ''भक्त्या त्वनन्यया शक्यः'' इत्यनेन ऐकार्थ्यात् ।

भक्तिश्च ज्ञानविशेष एव इति सर्वमुपपन्नम् ।।
सारासारविवेकज्ञाः गरीयांसो विमत्सराः ।
प्रमाणतन्त्राः सन्तीति कृतो वेदार्थसङ्ग्रहः ।।
इति श्रीभगवद्रामानुजविरचितः वेदार्थसङ्ग्रहः समाप्तः ।।

*148.* ஜீவாத்மா தன்னை பகவானுக்குத் தாஸனாக எண்ணிக் கொண்டு அவனுக்கு அனைத்து வகையான கைங்கர்யங்களைச் செய்வதுதான் ஜீவாத்மாவுக்கு ஸுகம் எனச் சொல்லப்பட்டதே! இது எப்படிப் பொருந்தும்? உலக அநுபவத்துக்கு விரோதமாக வன்றோ உள்ளதிது! உலகில் அனைவரும் சுதந்தரமாக இருப்பதையன்றோ விரும்புவர்! அதுதானே அநுகூலமாகத் தோன்றுகிறது! பிறருக்கு அடிமையாக இருப்பது துன்பமாகவன்றோ புலப்படுகிறது! ''ஸர்வம் பரவசம் துக்கம் ஸர்வம் ஆத்மவசம் ஸுகம் ஏதத் வித்யாத் ஸமாஸேந லக்ஷணம்ஸுக துக்கயோ:'' என்ற மநு ஸ்ம்ருதியில் பிறருக்கு அதீநமாக இருப்பது அனைத்து துக்கத்துக்கும் ஸமம் என்றும், சுதந்தரமாக வாழ்வது அனைத்து ஸுகத்தோடு ஒக்கும் என்றும் இதுதான் ஸுக துக்கங்களின் சுருங்கியலக்ஷணம் என்றறிக என்றும், ''ஸேவா ச்வவ்ருத்தி: ஆக்யாதா'' என்பதால் பிறருக்கு ஊழியம் செய்வது நாயின் தொழில் என்றும் அதனை விட்டொழிக்க என்றும் சொல்லியுள்ளதே! உண்மைநிலை இப்படி இருக்க சேஷமாக இருப்பதை எப்படிச் சுகம் எனக் கூறலாம்! என்ற ஸந்தேஹம் ஈண்டு தோன்றும்.

இந்த ஸந்தேஹத்தை எவர் எழுப்புவரெனின் தேஹத்தைக் காட்டிலும் வேறுபட்டதான ஆத்மாவின் ஸ்வரூபத்தை - உண்மை நிலையை - அறியாதவராயும், தேஹமே ஆத்மா என்ற



எண்ணத்தில் மூழ்கியுள்ளவருமே எழுப்புவர். சரீரம் என்பது மாம்ஸ பிண்டம். அதில் மனித்தன்மை போன்ற ஜாதியும் குணம் முதலியனவும் உள்ளன. இச்சரீர பிண்டம் நமக்குச் சுதந்திரமானதாகத் தோன்றுகிறது. ஸம்ஸார பந்தத்தில் சிக்குண்டவர் அச்சரீரத்தையே ஆத்மாவாக எண்ணி ''நான்'' எனப் பேசுகின்றனர். இந்த எண்ணம் ப்ரமத்தால் உண்டாவது. உண்மையில் சரீரமும் ஈச்வரனுக்கு அடிமையானதே. இச்சரீரத்தைத் தமக்கு அடிமையாகக் கொண்ட ஸர்வேச்வரன் கண்ணுக்குப் புலப்படாததால் சரீரத்தை சுதந்தரமானதாகவும் அதையே ஆத்மாவாகவும் நினைக்கின்றனர்.

ஒன்றைப் புருஷார்த்தமாக எண்ணி அதை அடைய வேண்டும் என விரும்புவதும் விரும்பாமலிருப்பதும் அந்த ஆத்மாபிமானத்தைச் சார்ந்தவையே. உலகில், ஸிம்ஹம், புலி, பன்றி, மனிதன், யக்ஷன், ராக்ஷஸன், பிசாசம், தேவன், அசுரன், ஸ்த்ரீ, புருஷன் என்று இவ்வகைகளான சரீரங்களைப் பெற்ற ஒவ்வொன்றுக்கும் அவையவைகளின் ஆத்மாபிமானத்துக் கேற்ப அவையவைகளின் சுகங்கள் அவையவைகளுக்கே உரியதாகக் காண்கிறோமன்றோ? ஒரு பதார்த்தம் வேறொருவனுக்குச் சுகமளிப்பதாகத் தோன்றுகிறது. ஒருவனுக்குச் சுகமளிப்பது வேறொருவனுக்குத் துக்கமளிப்பதாக உள்ளது. ஒரே பதார்த்தத்தால் ஒருவனுக்குச் சுகத்தையும் வேறொருவனுக்கு துக்கத்தையும் எப்படி அளிக்க வியலும்? இரண்டும் விருத்த மானவைகளன்றோ? ஆனால் உலகில் அப்படி யளிப்பதைக் காண்கின்றோம். ஆகவே இது அப்பதார்த்தத்தின் சொந்தத்தன்மையன்று. இதற்கு வேறு காரணம் ஒன்றிருக்க வேண்டுமெனத் தோன்றுகின்றதன்றோ? அது யாதெனின் அதுதான் ஆத்மாபிமானம். ஒரு சேதனன் தம்மைச் செல்வந்தனாகவோ ஏழையாகவோ அடிமையாகவோ எப்படி எப்படி நினைக்கின்றானோ அததற்கேற்ப அவனவன் தேவைகள் மாறுகின்றன. இதுதான் நமக்குத் தக்கது, இதுதான் ஸுகமளிப்பது, இது நமக்குத் தகாதது, இது தீமை யளிப்பது என்ற எண்ணமும் தோன்றுகின்றது. ஆகவே மனிதன் தன்னை எப்படி எண்ணுகின்றானோ அதற்கேற்ப அவன் தம் தேவைகளைத் தேர்ந்து எடுத்துக் கொள்கிறான். மேலும் இதில் ஸுகமுளது,

இதில் துக்கமுள்ளது என எண்ணவும் செய்கிறான். ஆகவே ஸ்வாதந்த்ரயம், ஸ்வதந்தரமாக இருப்பதால் சுகம் அளிப்பதாக ஆவதில்லை. அதுபோல் பாரதந்த்ர்யம் பரதந்த்ரமாக இருப்பதால் துக்கம் தருவதாக ஆவதில்லை. அவரவர் அபிமானமே ஸுகதுக்கக் காரணமாகின்றது.

ஜீவாத்மாவின் உண்மையான ஸ்வரூபத்தை சாஸ்த்ரங்களைக் கொண்டு விசாரிப்போமாகில் ஜீவாத்மாவின் ஸ்வரூபம் தேவன் முதலான சரீரங்களிலிருந்து விலக்ஷணமானது, ஜ்ஞாநவடிவமானது, பகவானுக்குச் சேஷமானது, என அறியவருகின்றது. ஆகவேதான் ஜீவாத்மாவுக்கு தாஸ்யம் ஸ்வரூபம் எனப்படுகிறது. ஒரு ஜீவன் தனது உண்மையான ஸ்வரூபத்தை நன்முறையில் கருத்தில் கொண்டுத் தம்மை ஸ்ரீமந்நாராயணனுக்குக் கொத்தடிமையாக எண்ணுவானே யாகில் அவனுக்கு அவன் கருத்திற்கேற்ப பகவானுக்குத் தாஸனாக இருப்பதில் தான் ஆநந்தம் புலப்படும். ஸத்துக்களுக்கு அப்படிப் புலப்படவும் செய்கிறது ''ஆத்மாஜ்ஞாநமய: அமல:'' என்ற ஸ்ம்ருதியில், தேஹத்தைக் காட்டிலும் ஆத்மா வேறானவன் என்றும் ஜ்ஞாந ஸ்வரூபன், என்றும் எத்தகைய தோஷமுமற்றவன் என்றும் போதிக்கிறது. ''பதிம் விச்வஸ்ய'' என்ற ச்ருதி பகவானை ஜகத்துக்கு ஸ்வாமீ எனச் சொல்லும் முகத்தால், ஜகத்தில் அடங்கியுள்ள சேதநாசேதந வடிவினங்களான ஸர்வ வஸ்துவும் பகவானுடையவை என்றும், அவனுக்குச் சேஷமானவை என்றும், அவனுக்கு தாஸபூதமானவை என்றும் போதிக்கின்றது. எப்படி ஸிம்ஹ வ்யாக்ராதி சரீரங்களை ஆத்மாவாக எண்ணி அதில் அபிமானம் கொள்வது விபரீத ஜ்ஞாநம் என்னும், கர்மத்தால் அப்படிப் புலப்படுகின்ற தென்றும் சொல்கின்றோமோ அப்படியே தன்னை ஸ்வதந்த்ரனாக எண்ணி அதில் அபிமாநம் கொள்வதும் விபரீத ஜ்ஞாநமே. அவ்வெண்ணமும் கர்மத்தாலே தோன்றுவதே.

மேலும் உலகிலுள்ள ஈச்வரனைத் தவிர்த்த பதார்த்தங்கள் எல்லாம் கர்மத்தின் காரணமாகத்தான் அநு கூலங்களாகவும் சுக ரூபங்களாகவும் புலப்படுகின்றன. அப்பதார்த்தங்களில் புலப்படும் சுகத்துவமும் கர்மத்தால் தோன்றுவதே.



எனவேதான் அவற்றின் சுகத்வம் அல்பமாயும் நிலையற்றதாயுமுள்ளது. கர்மம் பலவத்தாக இருக்குமேல் அவை மிகவும் உயர்ந்த அநுகூலங்களாகவும், மிகவும் உயர்ந்த சுகமயமாகவும் புலப்படுகின்றன. கர்மம் துர்பலமாக இருக்குமேல் ஸாதாரணமாக அநுகூலங்களாகவும் சுகங்களாகவும் மட்டும் புலப்படுகின்றன. கர்மம் அழிந்து போமேல் அவற்றில் சுகத்வமே புலப்படுவதில்லை. பகவான்தான் இயற்கையாகவே சுகமானவனாகவும் அநுகூலமானவனாகவும் உள்ளான். கர்மத்தின் காரணமாக பகவான் சுகஸ்வரூபனாக இல்லை. உண்மையான சுகஸ்வரூபம் அவனே. ஆகவேதான் பரமாத்மாவிடம் நிலையானதாகவும். அதனினும் உயர்ந்தவேறொன்றில்லாத உயர்வை உடையதுமான சுகத்வம் உள்ளது. ''கம்ப்ரஹ்ம, க்கம்ப்ரஹ்ம, ஆநந்தோப்ரஹ்ம, ஸத்யம் ஜ்ஞாநம் அநந்தம் ப்ரஹ்ம'' என்ற ச்ருதிகள் ப்ரஹ்மம் சுகஸ்வரூபமானது, ஆகாசம்போல் அளவிடற்கரிய சுக ஸ்வரூபமானது, ப்ரஹ்ம ஆநந்தஸ்வரூபமானது, விகாரமற்ற ஜ்ஞாந வடிவினதானது, அளவிடற்கரியது, என்கின்றன ப்ரஹ்மத்தை. ப்ரஹ்மத்தைத் தவிர்த்த மற்றைய பதார்த்தங்களில் ஸ்வாபாவிகமான சுகத்வம் இல்லை. கர்மத்தால் உண்டாவதான செயற்கையான சுகத்வமே உள்ளது. அதுவும் அல்பமாகவும் நிலையற்றதாயும் உள்ளது என்கின்றார் பராசரர் ''நரக: ஸ்வர்கஸம்ஜ்ஞேவை புண்யபாபே த்விஜோத்தம। வஸ்து ஏகமேவ துக்காய சுகாய ஈர்ஷ்யாகமாயச। கோபாயச யத: தஸ்மாத் வஸ்து வஸ்த்வாத்மகம்யத: ॥ என்ற விஷ்ணுபுராண ச்லோகத்தால் புண்யமும் பாபமும் ஸ்வர்கமாகவும் நரகமாகவும் முறையே சொல்லப்படுகின்றன. ஒரு வஸ்து ஒருவற்கு துக்கத்தைத் தருகிறது. அதேவஸ்து மூன்றாமவற்கு பொறாமைக்கும், நான்காமவற்கு கோபத்துக்கும் காரணமாகிறது. இப்படிப் பலருக்கு சுக துக்காதிகளுக்குக் காரணமாகை வஸ்துவின் ஸ்வரூபமன்று. கர்மத்தின் காரணமாக ஒரு வஸ்து சுகம் துக்கம் முதலியனவற்றிற்குக் காரணமாகிறது. இப்படி அவ்யவஸ்தை இது இதற்குத்தான் என்ற நிலையின்மையை - வஸ்துக்களுக்கு வர்ணித்து இதேபோல் மநுஷ்யர்களின் பொருட்டும் ஒரு வ்யவஸ்தைப் பொருந்துவதில்லை. ஒருவருக்கு ஒருவஸ்து

எப்போதும் துன்பத்தையே தரும் என்றோ அல்லது இன்பத்தையே தரும் என்றோ சொல்லமுடியவில்லையே! என்கிறார் பராசரர் அச்சுலோகங்கள் "ததேவ ப்ரீதயே பூத்வாபுந: துக்காய ஜாயதே। தஸ்மாத் துக்காத்மகம் நாஸ்தி ந ச கிஞ்சித் சுகாத்மகம் ॥ என்பனவாம்.

முதலில் ஸந்தேஹத்தை எழுப்பியவர் "ஸர்வம் பரவசம் துக்கம்" என்ற மநுஸ்ம்ருதியை உதாரணமாகக் காட்டியுள்ளார். அவ்வாக்கியத்தின் கருத்து என்னவெனின் எப்போது எவனொருவன் பகவானை விடுத்துப் பிறருக்குப் பரதந்த்ர தாஸனாக ஆகின்றானோ அப்போதது துக்கத்துக்குக் காரணமாகின்றது என்றும் "ஸேவாச்வ வ்ருத்தி: ஆக்யாதா" என்ற வசனமும் அத்தகையவர் அடிமையாகி வாழ்வது நாயின் வாழ்வுக்கு ஒப்பு என்கின்றது என்பதும் கருத்துகளாம், எப்படி இப்படி நிர்ணயம் பண்ண முடியும் எனின் அதற்குப்பின் வரும் வாக்யங்கள் காரணங்களாகின்றன.

"ஸஹி ஆச்ரமை: ஸதோபாஸ்ய: ஸமஸ்தை: ஏகஏவச" என்ற சாஸ்திரம் பகவான் ஒருவனே ப்ரஹ்மசர்யாதி ஸமஸ்த ஆச்ரமங்களில் வாழ்பவர்களாலும் ஸேவிக்கத்தக்கவன் என்கிறது. இதனால் ஆத்மஸ்வரூபத்தை அறிய விரும்புபவர் அனைவராலும் பகவானுக்குச் சேவை செய்ய வேண்டும் என்பது தேறிற்று. இதை கீதையில் பகவானே சொல்லியுள்ளான். "மாம்சய: அவ்யபிசாரேண பக்தியோகேந ஸேவதே" ஸகுணாந்ஸமதீத்ய ஏதாந் ப்ரஹ்ம பூயாய கல்பதே" என்பதால். எந்த உபாஸகன் பிற தேவதைகளை வணங்காது பக்தியோகத்தின் வழியாக என் ஒருவனையே வணங்குகின்றானோ அவன் ஸத்வம் ரஜஸ் தமஸ் என்ற குணங்களைக் கடந்து ப்ரஹ்மபாவத்தை அடைவதற்குரிய அதிகாரியாகின்றான். அவனுக்குத் தூயதான ஆத்மஸ்வரூபத்தின் அனுபவம் கிடைக்கின்றது என்று. இந்த பக்திரூபமான ஸேவைதான் கீழ்வரும் ச்ருதிவாக்யங்களிலுள்ள வேதநசப்த ஜ்ஞாநசப்தங்களால் சொல்லப்பட்டுள்ளன. அவ்வாக்யங்கள் "ப்ரஹ்மவித் ஆப்நோதிபரம், தமேவம் வித்வாந் அம்ருத இஹ பவதி, ப்ரஹ்ம வேத ப்ரஹ்மைவ பவதி" என்பனவாம். ப்ரஹ்மத்தை அறிகிறவன் பரப்ரஹ்மத்தை அடைகிறான், அப்பரம புருஷனை இம்முறையில் அறிபவன்



முக்தியை அடைகிறான். எவன் ப்ரஹ்மத்தை அறிகின்றானோ அவன் ப்ரஹ்மத்துக்கு ஒப்பாகிறான், என்ற பொருளுள்ள கீழ்காட்டியுள்ள வாக்யங்களிலுள்ள ஜ்ஞாநம் என்ற பொருளுடைய வேதந சப்தத்தால் மேற்சொன்ன பக்திதான் சொல்லப்பட்டுள்ளது. எவனை அந்தப் பரம புருஷன் வரிக்கின்றானோ அவனாலேயே அவன் அடையத்தகுதியுடையவன் என்ற பொருளுடைய "ய மேவைஷ வ்ருணுதே" என்பதால் பகவான் வரிக்கிறான் என்பது புலப்படுகிறது. அப்படி பகவானால் வரிக்கப்படுபவன் பகவானுக்கு மிகவும் ப்ரியனாக இருக்க வேண்டும். அப்படி அவன் அவ்வளவு ப்ரீதிக்கு இருப்பிடமாவதற்கு அவன் பகவானிடம் அளவற்ற ப்ரீதியைச் செய்திருத்தல் வேண்டுமன்றோ? பகவானே "ப்ரியோஹி ஜ்ஞாநிந: அத்யர்த்தம் அஹம்ஸச மம ப்ரிய:" என்பதால் பக்தனுக்கு நான் மிகவும் ப்ரியன் அவனும் எனக்கு அம்மாதிரியான ப்ரியனே என்றும் கருத்தை வெளியிட்டுள்ளார். ஆகவே எந்த பக்தன் பகவானிடம் அளவற்ற ப்ரீதியைச் செய்கின்றானோ அவன்மீது பகவானும் அளவற்ற ப்ரீதியைச் செய்கின்றான் என்றும், பகவான் அவனை விரும்புகின்றான் என்றும் அவனுக்கு அவன் கிடைப்பன் என்பதும் புலப்படுகிறது. ஆகவே பகவானிடம் நாம் ப்ரீதி செய்ய வேண்டும். இதுதான் பகவானை அடையும் வழி. பக்தி ரூபத்தை அடைந்துள்ள ப்ரஹ்ம ஜ்ஞாநம்தான் உண்மையில் பகவானை அடைவதற்குரிய ஸாதநமாம்.

மஹாபாரதம் மோக்ஷதர்மத்தில் ஸகல உபநிஷத்துக்களின் வ்யாக்யான ரூபமாக ஒரு ச்லோகம் பகவான் த்வைபாயனரால் அநுக்ரஹிக்கப்பட்டுள்ளது. அது "நஸந்த்ருசே திஷ்டதி ரூபமஸ்ய நசக்ஷுஷாபச்யதி கச்ச ந ஏநம் । ப்கத்யா த்ருத்யா ச ஸமாஹிதாத்மா ஜ்ஞாந ஸ்வரூபம் பரிபச்யதீஹ" என்பதாம். இது பகவானின் ரூபம் கண்ணுக்குப் புலப்படாதது. அவனைக் கண்ணால் கண்டவன் ஒருவனுமில்லை. இந்த்ரியங்களை அடக்குவதான "த்ருதி" என்பதால் சாந்தியைப் பெற்றுள்ள மனதை உடைய உபாஸகன் பக்தியால் ஜ்ஞாந வடிவினனான பகவானை ஸாக்ஷாத்காரம் செய்கிறான் என்கின்றது. "பக்த்யாச த்ருத்யாச ஸமாஹிதாத்மா" என்று ச்லோகத்திலிருப்பினும்

அதை த்ருத்யாஸமாஹிதாத்மா பக்த்யா பச்யதி என மாற்றி அந்வயம் கொள்ள வேண்டும் ஏனப்படிக் கொள்ளவேண்டுமெனில் வேதாந்த சாஸ்த்ரங்களில் பக்தி ஒன்றே மோக்ஷத்துக்கு உபாயமாகச் சொல்லப்பட்டு இருப்பதால் அதற்கு விரோதமாகத் த்ருதியையும் உபாயமாகச் சொல்வது தவறாகும் என்பதால். கீதையில் கண்ணன் ''பக்த்யாது அநந்யயாசக்ய:'' என்பதால் பக்தியொன்றாலேயே எனது ஜ்ஞாநமும் எனது ஸாக்ஷாத்காரமும் நாம் அடையத்தக்கவராவோம் எனச் சொல்லியிருப்பதால் அதற்கு ஏற்ப இங்கும் பொருள் கொள்ள வேண்டியுள்ளதால் அங்ஙனம் மாற்றிப் பொருள்கொள்ள வேண்டும்.

''நஸந்த்ருசே திஷ்டதி ரூபமஸ்ய நசக்ஷுஷா பச்யதி கச்சநைநம் । ஹ்ருதா மநீஷா மநஸாபிக்லுப்த: ய ஏதத்விது: அம்ருதா: தே பவந்தி'' என்றொரு மந்த்ரம் உபநிஷத்திலுள்ளது. அதற்கு வ்யாக்யானமாக அமைந்துள்ளது வேதவ்யாஸரின் ச்லோகம். உபநிஷத்திலுள்ள ஹ்ருதா என்னும் பதத்துக்கு பக்த்யா என்ற பதத்தால் வ்யாஸர் வ்யாக்யாநமிட்டார். மநீஷா மநஸா என்ற உபநிஷத் பதங்களுக்கு சாந்திதாந்திகளுடன் சேர்ந்த மனம் என்பது பொருள். அதைத் 'த்ருத்யா என்ற சொல்லால் வ்யாக்யாநித்தார். இந்த்ரியங்களை விஷயங்களிலிருந்து திருப்புவதற்கு வேண்டிய தகுதியுடன் சேர்ந்த மநதையுடைய உபாஸகன் பத்தியால் ஜ்ஞாநஸ்வ ரூபனான பகவானை ஸாக்ஷாத்கரிக்கிறான் என்பது தேறிற்று. பக்தி என்பது ஜ்ஞாநவிசேஷமே. ஆகவே சொல்லியுள்ளவையாவும் பொருந்துவனவேயாம்.



## முடிவுரை

**ஸாராஸார விவேகஜ்ஞா: கரீயாம்ஸோவிமத்ஸரா: ।**
**ப்ரமாண தந்த்ரா: ஸந்தீதி க்ருத: வேதார்த்தஸங்க்ரஹ: ॥**

வேதார்த்த ஸங்க்ரஹம் என்ற நூலை இயற்றியதற்கு நான்கு காரணங்களைக் கூறி நூலை தலைக்கட்டுகிறார் ஸ்ரீ பாஷ்யகாரர். அவற்றுள் முதல் காரணம் ஸாராஸார விவேகஜ்ஞா:'' என்பது. ஒரு கருத்தைப் பற்றியே பலர் பல வகைகளாகக் கூறுவர். அவை ஒன்றுக்கொன்று முரண்பட்டதாய் இருக்கும். அக்கருத்துக்கள் அனைத்தையும் அப்படியே ஏற்றுக்கொள்வது என்பது இயலாதது. முரணான கருத்துகள் எப்படிப் பொருத்தமுடையதாம்? அத்தகைய கருத்துக்களுள் எதை கொள்வது? எதைத் தள்ளுவது என ஆராயவேண்டும். இரண்டு கருத்துகளையும் வைத்துக்கொண்டு கலங்கக்கூடாது. இவற்றுள் எது ஸாரமானது? எது. ப்ரமாணத்தோடு பொருந்தும்? தர்க்கம் இதில் பயன்படுமா? என ஆராயவேண்டும். இவ்வாராய்ச்சித் திறமையே விவேகம் எனப்படும். இவ்விவேகம் உள்ளவர் பலர் உளர் என்பது முதல் காரணம் என்கிறார்.

இரண்டாம் காரணம் ''கரீயாம்ஸ:'' என்பது. இச்சொல் பல வழிகளில் பலரிடம் பலகால் பல சாஸ்த்ரங்களின் கருத்துகளைக் கேட்டுத் தெளிந்தவரைக் கூறுகிறது. பல சாஸ்த்ரங்களின் அறிவு இல்லாத ஸாதாரண வித்வானால் முரண்பட்ட சாஸ்த்ர அர்த்தங்களின் ப்ராபல்ய தௌர்பல்யங்களை அறியவியலாது ஆகவே ஸாராஸார விவேகத்துக்குத் துணை புரிவதாம் இது. ''விமத்ஸரா:'' என்பது மூன்றாவது காரணமாம். இக்கருத்தைச் சொன்னவர் நம் உறவினரா? நம் ஊரினரா? நம் நண்பரா? நமக்கே தேனும் உதவியவரா? என்றிவ் வகைகளில் பாராது பொறாமையற்றவர் உளர் அவர் கட்டாயம் என் கருத்தை ஏற்பர் என்பதை மூன்றாவதாகக் காட்டியுள்ளார்.

நான்காவது ''ப்ரமாணதந்த்ரா:'' என்பது எவரொருவர் எல்லாச் சமயங்களிலும் ச்ருதி ஸ்ம்ருதிபோன்ற ப்ரமாணங்களை அடிப்படையாகக் கொண்டே ஒன்றை நிர்ணயம் செய்கிறாரோ அப்படி நிர்ணயித்ததுத் தமக்கு விரோதமாக இருந்தாலும்

அதற்காகக் கலங்குவது இல்லையோ அவரே ப்ராமாண பரதந்த்ரர் ஆவர். இத்தகையவர் பலர் உளர். அவர் அவச்யம் எனது நூலை ஏற்றுக்கொள்வர். இத்தகையவர் அல்லாதவர் எனது நூலை ஏற்காவிடின் எக்குறையும் எனது நூலுக்கு உண்டாகாது எனக்கூறி இந்த நூலை முடிக்கிறார் ஸ்ரீபாஷ்யகாரர்.

வாஜபேயம் அப்தோர்யாமம் முதலிய
யாகங்களால் ஸ்ரீ யஜ்ஞ புருஷனை
ஆராதித்த கோயில் சப்தம் வங்கீபுரம்
வீராபுரம் ராமானுஜ தீக்ஷிதர் குலத்தில்
அவதரித்த ராமாநுஜ தீக்ஷிதரின்
குமாரரான வீராபுரம் சடகோபாசாரியரால்
இயற்றப்பட்ட ஸரளா என்கிற
விரிவுரை முடிந்தது.

சுபமஸ்து